

455.1





سال ۱۱۷۰ هجری قمری  
 این طالع را در ماه رجب  
 این طالع را در ماه رجب  
 این طالع را در ماه رجب

کتاب عیون الحکمه  
 این طالع را در ماه رجب  
 این طالع را در ماه رجب

فی مایه و سائر  
 در این قسمت از  
 یعنی منطق طبیعی و  
 الهیات



این طالع را در ماه رجب  
 این طالع را در ماه رجب

باز دید شد  
 ۱۳۸۴







بسم الله الرحمن الرحيم

قال ولا افضل العالمين في ادم سلطان جلاله العرب والعجم استاذ  
الوحي على الهدي خاتم المحققين والمجاهدين في الملة والدين حجة  
الاسلام والسلم على كل مؤمن ومؤمنة والآخرين القادريين في سبيل  
الرشاد والهدى في الضلالة والعدا ناصر السنة بالبراهين لقاطعة  
قامع البدع بالحق الفاضل العالم بالله الداعي الى الله والى الله سبحانه  
عز وجل الحسين الرازي رضي الله عنه اللهم يا جامع السموات والارض  
ويا فاطر السموات والارض والارض والسموات والارض وما فوقها  
السموات يا ارحم الراحمين ويا سائر عيوب المؤمنين ويا حبيب  
المؤمنين ويا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين اسألك سؤل  
مستكين في كل حين بحق حقتك على كل احد وبحق لزوم عفو سائر  
كل احد وبحق وطول حقك على كل احد وبحق لزوم طاعتك على  
الكسبي وبطال ايم معترفك وبطرح صدقه بلوامع هذا ربك وزيارت  
لسانه بذكر جميلك وتوحيديك وتعظيم شأنك بان توفقه للافكار  
بموجبك وتغنيك عن غيره وان لا تشغل قلبه بمؤثر غيرك وان لا تشغل  
فؤاده بمطلبه الا لتعلمك الى العاصم والافلاك والاملاك وان

يسعد بالامن من عقابك الاكبر وان تكرمه بلادة النظائر وجهك  
الكرام وان ترفقه من انواع الكرامات بان يكون غريقا في بحر من قيات  
خرقها بالوارثية كبري الكمال في ساحة قدره وقضا الخلق  
معدوما على طواع نور كبريائك وان تضل على محمد عبدك ورسولك  
في الملاء الا على وتره الكاس الا في والدمية التي ذكرها في الميثاق  
وتسوق بغيرك ربك من حبه اما بعد فان كان عبودا حكمه كذا  
اجاره مسطوح في حجاب المفاخر وكنت على حجة العالمك الداعي  
وهو في الحقيقة كالضفة المحتوية على عرسها حيا لعلها في المحطة  
بجانب كلانا طلاقا وقتا لبعض الاخر من الاضباب والاعراض من الاجا  
وهو تليد في الحكم محمد بن رسول الله ان من شوجده ملك سره ان قد  
مسكنا في انصاح بعض لانه في القصور عن كيفية اتيانه والتسليم  
لما يدور في غاية فاجت عنه الامور **فاما** ان هذا الكتاب دونه لم يكتب  
ومعه لم يترك ولم يعرض لتخليق تركيانه احد من الافاضل ولم يكتب  
لهذا المقصود واحد من الاواخر والاعايل فكيف اقدر على تكميل  
الجزء المتلاطم في سده طوق العارض لمن **فاما** في مخالفت مقتضى  
هذا الكلام في دقيقه وجليله وقصده فان حررت في المهاد  
والله اهنه صرت كاللهي بتوجيه العباد الى مسالك الحق والعدا  
وان نشرت للكشف والبيان وقفت في السنة اهل الحق والعدل  
**والله** وهذا الكتاب مع انه في امثله غير مني في المنهج القوي  
والصراط المستقيم فلما تفتت له افراخه وهوانه كاد في صغره  
الحج وفي عفاه الجوهرة كبر العلم بتسبيل في صنفه في العلم عظم  
الاسم فلهذا السبب عظم حرصه على منعه اسد وقايد  
وقب رغبته في الاطلاع على حقائقه وسائره فاني لفاظه



الكتاب وحيزه خضرة والمعاني المغيرة غير الوتر ولا مستهرة والمطالب  
غيره تارة بالفواصل المتعاقبة والمقاصد غير مبينة بالفاظ الناصية  
المفهومة فالاجرم كل حكم يفسره على وفق زاوية العقل وخاطره الكليل  
وإذا تخيلوا ان المراد منه كذا وكذا فما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة  
على الحاسية لظنهم انه يصير في ذلك سببا لارتضاع ذلك الكلام وتحصيل  
ذلك المرام فاذا خالوا بعد هذا فافهموا ان كتابنا هذا من اولين  
الحق صلا لغيره او الثاني للثانيين فمن انطلق اليك الحق استقرت  
منه الكتاب وانما ليست من القسوس بل من الباب في بيته يلد خلقه  
في بين الكتاب المضيق الاول وصورة ذلك سببا لخصول كل عمل ولا  
ولقد ساهت في هذا النوع من التعريف والتجريف في مصنفاتي و  
مؤلفاتي وكنت ابالغ في ذلك لئلا يحسن من الكتاب ليل يحصل ما يوجب  
الارتباك والاضطراب فاذا وقع هذا فالحمد لله افان من لم ينزل في  
اللمدة واذا في المايرة والمحسن كان اولي وانما ذكرت هذا لعل  
لاشتمال هذا الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثر الخبط بعينه  
عن الخط بغير تعدد ان يكون قايلا هو هذا المصنف الذي كان في  
قوة التعجب ايز وفي جودة العنكرة والنظر غاية فقلت في قلتي ان السبب  
في خلط تلك الكلمات المستحقة والمركبات المعوجة ما ذكرنا في ذلك  
وللأسف هذا السبب فكثير يقولوا انيوس في شرحه الكتاب لمصنفه لان  
هذا فضل مدقق على براط ان كان بحمد ذلك الفصل كثير الزلل ان  
علم من الشرح والفسح ما صغر عن شدة الالتباس في من هذه  
المقارر فكنت في هذا المطالع المرفوع والمقصود بالمتبع هذا  
الكتاب الذي هو سبب العمل به افا صرنا للكتاب من ان الله عز وجل  
ويهدى للعكالي غايات معارج السباحين في بيته لا اله الا الله تعالى

وتقدس في اكتسب بالكلام القوي والجمد السوي والمنهج الناضج و  
الطريق اللاحق وصفت القلوب فتح بابا لسانا فان الكاذب من القلوب  
بالأهالي والملاعبات وما سبعت في اخفاء حق البينة او في علم الله  
بالكل ما غلب على ظني صحة فريضة مقداره ما فريت وما غلب على ظني  
فساده فاستدبر بمقداره ما استبطعت فان ذلك صوابا فمن فريضة  
الرحمن وان ذلك خطأ فخطي ومن المستطاع ان يوصل اليه المطالب  
الرضا وان لا يكون في الغرض بالمقاربات الا في الوصول الى الحقيقة  
الحقيقية الايقية بالقوي البشري في الموت وعند الموت وبعد  
الموت وسأله سبحانه وتعالى ان يهديني الى سبيل مستقيم  
على تحقيق الحق وايضا لا افسد بالامر الموفق للقرآن في كل كبر وقليل  
والحمد لله على تعاريف الشيخ هذا كتاب مشتمل على خمسة اقسام  
ينطبق في طبعه والهيئ المتسعة فالاولا افضل العالمين في الله  
عنه هاهنا مسائل **المتن** في كل منطق ما هو اقلها اذا لا  
امر من الامور فان لم تكن عليه حكمة البينة فذلك هو الضيق وان  
حكمنا عليه بحكمه فاني انا فاني انا فاني انا فاني انا فاني انا فاني انا  
الضيق والضيق هو فرق ما بين البسطة والمركب الى اوجه هذا  
فتقول انما ان يكون جميع التصورات والمضامين غلبت على الاكس  
وهو حال الانعكاس والضيق ان علمنا حدوث العالم ووقوع الصانع  
ليس به غير محتمل ويكون كسبا وذلك الاكساب لا يحصل باي طريق  
كان والعلم بانطقا فهدى على الايدى من سرائير خاصية والعلم  
المتكامل ببيان تلك السرائير هو المنطق **المتن** السوا عليه  
من وجوب **المتن** ان الاكساب العلم ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل  
فولم يكن توقيف وهذا المنطق ان كان العلم به بهديها فليس بغير



عن فعله وان كان كشيئا فليقتصر اما الى نفسه او الى شئ اخر  
انما ترى ان اهل الدنيا من رباب العقول السليمة والطباع المستقيمة  
يسكنون على احسن الوجوه السند لا واعراضا مع انهم لا يعلمون شيئا من  
المنطق **القول الثاني** ان التصديقات غير كسبية فلا يكون اليك شيئا كسبية  
فلا يكون لزوم الامر الاول عن تلك اليك شيئا فلا يكون لزوم  
شي من العلوم عن علم اخر يغاها كسبية فيكون المنطق ضايقا فذهب  
مقدمات **القول الثالث** وهو قولنا التصديقات غير كسبية ومبانيه  
من وجهين الاول ان طالب التصديق اما ان يكون له شعور بذلك المطلق  
او لا يكون فان كان الاول فقد امتنع الطلب لان يحصل له الماحصل  
وان كان الثاني فقد امتنع الطلب ايضا لان ما لا يكون شعوره بوجه  
ما كان لا يتصور انما لا يتصور مطلقا والعقل عن الشيء مطلقا يستمع كونه  
لا يقال لا يجوز ان يكون شعوره به من وجهين وجهه فيكون الطلب  
لنكمل ذلك الماحصل لا نقول الوجه الشعوريه غير ما هو غير  
مستغور به لا امتناع فوارد البقيضان على الموضوع الواحد اذا ثبت  
التعابير من الوجهين فالوجه يستمع طلبه لا امتناع يحصل الماحصل  
فالوجه الذي غير معلوم يستمع طلبه ايضا لان الحق لا يكون  
مطلوبا مطلقا الثاني حين التصديق في الجملة يمكن الطالب لان التصديق  
التي منها ياتلف التصديقات البدئية لا يكون كسبية لان تلك التصديقات  
مترابطة لتلك التصديقات الغنية عن الاكتساب وما يكون شرط  
لعلم المكتسب بحال ان يكون مكتسبا فثبت ان التصديق انما هو  
ياتلف التصديقات البدئية لا يكون كسبية فالعالم عليه ان المقدم  
البدئية هي التي يكون غير متصور وضوحها ومحمولها كمالا في غير  
الذهن بانيات احدها الحق وتبينه عنه واذا ثبت هذا فتقول ان يحصل

ماهية الموضوع والمحمول في الذهن لزوم حصول التصديق ومما حرمه  
وان لم يحصل او لم يحصل احدهما استمع حصول التصديق فثبت ان  
حصول المقدمات البدئية يتبع كسبية **القول الرابع** في بانيات  
ان البدئيات لما لا يكون كسبية لزم لزوم الامر الاول عن تلك اليك شيئا  
كسبية والدليل عليه ان تلك البدئيات التي هي المستندة لحصول  
النتيجة الكسبية ان كانت مستبعدة لجميع الجهات المتغيرة في ذلك  
الاستدلال كان حصول النتيجة لازما واجبا ضرورة وان لم تكن مستبعدة  
لجميع الجهات المتغيرة في ذلك الاستدلال كان حصول النتيجة لازما  
واجبا ضرورة ما قبل ذلك لا بد منها من قبل اخر وذلك القيدان كانت  
بدئية فذهب الكلام الاول وان كان كسبية فقد حصل قبل الكسبي  
الاول كسبي اخر هذا خلف فثبت ان لزوم الامر الاول عن تلك  
البدئيات ليس كسبي **القول الخامس** في بيان الحال في لزوم كل علم  
عاقبه وجب ان يكون كذلك والامر فيه ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة  
الى الكسبي الاول كالكسبي الاول بالنسبة الى البدئيات وحينئذ  
ذلك الدليل فيه ايضا **القول السادس** ان معنى كمال الامر كذلك لم يكن  
في المنطق منفعة وتغيره ان المنطق كما في الالة صناعة يصون الانسان به  
فكره عن العاطف وذلك اما بفعله في الامور التي يكون بفعله واختياره  
اذا كانت العاقل باستورها خارجة عن الاختيار لم يكن في المنطق ما في كماله  
والجواب عن الاول والثاني اننا لا نقول ان حصول المعارف ككسبية مشقة  
يتعلم المنطق بل نقول ان تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله وتغيره ان يقول  
الباسل اما واجد ذلك لعلمه المعارف واما فاعلمت انما الواجد ذلك  
لها فثبت ان لزوم وجودها على اقصى الوجوه بمقتضى اصل الفطرة المشبهة  
الكاملة المبينة عن نقصان وتغيره وجب بعض المعارف لكن قد لا تست



فظهر ان الصلابة باطرى على ما مر من ان كل واحد من الخصال في الاصل  
 القادرة لنفسه وتغيره والى ان يخاص الى الاول حتى يقال ان كل واحد من  
 معايله النسخة بالاصح على ما مر في الفوائد لا يحصل له البسطة  
 هذا القول كما ذكرنا في هذا القول على المنطق يستعمل في الاول  
 ولا يستعمل في الاخر واما الثاني فهو اكثر اتفاقا من الثالث كقولنا ان  
 مطلوبنا هو الثالث مستلزما للمعنى الثالث وهو ان يكون له  
 ان يثبت في الحقيقة على ان يثبت في الحقيقة لا يستعمل في الحقيقة  
 القولين في الحقيقة استعمل في القول هذا المنطق المستعمل في  
 الشبهة على ما مر في هذه القوانين المتطرفة على هذا القول فيكون  
 وجه المنطق فيه قال **الشيخ** في بيان موضوع المنطق ان  
 يستعمل في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 اعراضه المعارضة له من حيث هو كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 موضوع في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ما هنا الى بيان ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 عطفها السماء والارض والحجر والفلك وغيره من الماهيات كما بعد  
 فاعلم ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 وعرضية وجنسية وفصلية وانواعها امور تارة على تلك الماهيات  
 فاعلم ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 هو الماهية الثانية وهذا هو الذي من قولنا ان كونه كونه في كونه كونه  
 الثالث في هذه الاعتبارات والاعتبارات هي في كونه كونه في كونه كونه  
 في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 عنها ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه

وهذا هو موضوع المنطق واما اعلم بالصواب **الشيخ** في بيان موضوع المنطق  
 في المنطق هو كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 بحث عن الاعراض المعارضة للمعولات الثانية التي لا يوجد لها في  
 الخارج فان كان الماهية الماهية ما يكون كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 المنطق هو كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 كان الشيخ ان يثبت المعارف في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 نكته في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 البحث ايضا في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ان كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ذكره في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ليصير كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 وهو المنطق او كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 وهو العلم المتطهر في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 الاول في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 ولا في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 الانسان في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 الاشارة الى كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه  
 في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه في كونه كونه







لذلك المعتبر كانت البقية متعلقة باللفظ الماهل لا مركب ثم انظر الى  
تركيبا طبيعيا **الشيخ** كل لفظ يدلي به على شئ واحد كقوله يعني في الحديث  
فهو كل كقولك الحيوان سواء كانت كلمة في النظم او في الوجود وكل  
لفظ لا يمكن ان يدل به بمفهوم الواحد على كثيرين ليس يكون فيه مفهوم واحد  
كقولك زيد **الشيخ** قالوا لا في اللفظ عجمه فانها سائلا  
**الشيخ** كل لفظ ذكره فيهم منه معنى واحد ذلك المعنى الواحد الذي يكون  
يفتح لفظه بمفهوم واحد من وقوع الشركة فيه ان يكون فان كان اللفظ  
فهو جزئي كقولنا زيد لا نجعلناه ولا يدلي بهذا اللفظ المعنى الواحد  
حيث انه هذا الشخص فان هذا المفهوم يستلزم ان يكون مشتركا  
فيه بينه وبين غيره لان مدلوله الصلح اكد بان هذا الشخص يشتمل ان  
يكون هو نفس غيره وان يكون غيره بنفسه وان كان الثاني هو ان يكون  
ما عاين وقوع الشركة فيه وهو كل كقولنا الحيوان فان هذا المفهوم  
لا يمنع نفس تصور معناه من ان يكون هذا المفهوم هذا فاعلم ان  
اذا عرفت هذا فستعلم انما على قول الشيخ ثلثة وعلى قول غيره  
خمس انا المدركة التي هي مدرك الشيخ فلان لكل مدرك مشترك  
فيه بالفعل كقولنا الحيوان فانه مفهوم مشترك فيه بينه وبين غيره  
وقد لا يكون كذلك بالفعل لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة كلفظ النسر  
عظم من جود النسر كثيرة فان بتقدير دخول النسر في الوجود كان لفظ  
النسر واقعا على ما مفهوم واحد ولا يكون كذلك باللفظ والافق  
ولكن الاستماع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من قلوبنا فيفصل كقولنا  
الا انه فان هذا المفهوم من حيث هو هو لا يمنع من وقوع الشركة فيكون  
لو كان الامر كذلك لكان كل من فهم هذا المعنى يحصل علم العبد به بل لغل  
استواحد في جهلنا ليعتاج في معرفة واحدة واجل الوجود الى اللفظ تفصيل

وحيت احتج ذلك على ان لا استماع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ  
بل من قلوبنا فيفصل ما جاء من الوجود الى اللفظ ان على هذه المسئلة ما جاء ان  
لا يكون ذلك المعنى وجود في الخارج اضلا في الكثير ولا في الواحد  
لكنه يكون ممكن الوجود كقولنا شئ مظهر ما بقيت والما فان لا يكون له  
وجود في الخارج وكون وجوده الخارج في شئنا لانه كقولنا اجتماع  
الصدق فان هذا اللفظ يقتضي معنى ولو لانه لا فائدة لاستماع الحكم  
على ما لا يستلزم ان ذلك المعنى لا وجود له في الخارج لا في الكثير ولا  
في الواحد بل في اللفظ مع وجوده في الخارج والله اعلم **الشيخ**  
ذكر الشيخ في الاسماء ان اللفظ لا يكون في نفسه فستعلم  
معناه من وقوع الشركة فيه فانه لما ذكرنا ان كان الجزئي كذلك  
وجب ان يكون كذلك ما عاين به وهو ان يكون نفس نفسه معناه ما عاين  
وقوع الشركة فيه فاما في هذا الكتاب فانه في هذا اللفظ وقد وجد  
الكل على الجزئي في اللفظ فاقول انما اللفظ في الاستماع فاعلم ان  
العائدة الاولى في التام من ظن ان السطر في اللفظ كما وقع في الشركة  
في مفهومه كقولنا الحيوان فاما الذي لا يكون مفهوما مشتركا فيه انا  
فانه لا يكون كذلك الشيخ لفظ هذا المعنى في اللفظ انما ان يكون كلفظ  
في اللفظ انما في ذلك لان الكل يقع على اللفظ اما ان يكون كلفظ او  
جزئا وان لا يسطر بين القسمين وان يقع على الجزئي وهو الذي يقع  
نفسه معناه من وقوع الشركة فيه فاذ عرفت ان الجزئي هو الذي لا  
وتبني له لا واسطة بين القسمين في نفس الجزئي في اللفظ لانه  
الاعتراض بان كل ما نفس نفسه معناه لا يكون ما عاين وقوع الشركة  
فهو كل سواء كانت الشركة متصلة بالفعل او لم يكن وذلك لان كل  
فما عاين وقوع الشركة في كونه كلفظ وقوع الشركة في الفعل فثبت







































هذا هو الوجه الثاني  
في بيان ان  
الجنس لا يكون  
مضافا الى  
الاشياء

لا يكون مضافا اليه شيئا من جنس النسخ ولا فصله للنسخ البه والله  
**اعلم** **الوجه الثالث** في بيان ان الجنس لا يكون مضافا الى اشياء  
 التامة في الغرض فانه لو كان **الجنس** مضافا الى اشياء  
 تامة في الغرض لان الجنس عبارة عن كمال الجزاء المستقلة والفضل عبارة عن  
 كمال الجزاء المميز بحدوده المتكامل ما هو ان كان كمالا من هذه الصفات  
 خارجا عن الآخر اذ لو كانت هذه الصفات متحدة في كمالها لكانت مركبة  
 قد يكون مضافا الى الخارج وقد لا يكون اما الاول فيكون كمالا لاشياء مركبة  
 المليونان والناطق وكل واحد من هذين الجزئين مضافا الى الخارج واما الثاني  
 فهو كالتسوية في الخارج فيكون الجنس المكون له فضلا لا انتم له  
 اشتراكا عن فضله في الخارج والناطق يقال ان يكون له واحد من هذين  
 القسمين شكل اما الاول فانه اذا كان للجزء الجنس مضافا الى الخارج على وجه  
 والجزء الفضلي مضافا الى الخارج على وجه فكل واحد منهما مضافا الى  
 وجوده آخره لان كان لا يكون له واحد منهما وجود خاص وكل واحد منهما  
 وجود مشترك فبذلك يكون لكل واحد منهما وجودا في ذاته خارجا عن المضاف  
 وهو المضاف اليه لانه لو كان لوجوده الثاني مضافا فليس له وجودا له  
 الواحد في محلهين وهو محال ولما ان لم يحصل لجزء واحد وجودا وحده  
 فبذلك لم يحصل لهما وجود واحد لهما مضافا وان متباينان في ذلك  
**فيقول** ان لا يحصل لهما وجودا مضافا مركبة اما القسم الثاني وهو المضاف  
 المركبة من جنس وفضل لا يميز فانه من المضاف في الخارج فيقول  
 في هذا المقدم لم يميز كل واحد من هذين الجزئين وجودا في الخارج على وجه  
 قال لم يميز لجزء واحد مضافا في الخارج وجب ان يكون وجودا في  
 الخارج اجمالا وان يميز لهما وجودا في الخارج كان ذلك الوجود مضافا  
 فاحدا فاما في الثاني فذلك حال وجوده فبذلك يكون مضافا في الثاني

ذكرنا في كتاب الهمداني في **الاشياء** النوع هو الخصائص  
 مقولين في جواب ما هو **الاشياء** قال ولا يرضى الله عنه فاما سبيل  
**الاشياء** **الاول** ان النوع يقال لاشياء في اعتبارها باعتبار  
 النوع فاما وهو النوع المضاف الى الاشياء في المليونان فاما النوع  
 كليان مقولان في جواب ما هو **الاشياء** فاما في النوع المليونان فاما في  
 الاشياء فاما في الاشياء المليونان فاما في النوع المليونان فاما في  
 على كبريت الاشياء بعضها بعضا لا بالاعتبار في جواب ما هو **الاشياء**  
 فاما في النوع المليونان فاما في النوع المليونان فاما في النوع المليونان  
 ان الفرق بين هذين القسمين من وجودهم في النوع المليونان فاما في  
 بالقياس الى الجنس الذي هو في النوع المليونان فاما في النوع المليونان  
 ما نحن في الثاني في النوع المضاف قد يكون جنسا مضافا في النوع المليونان  
 الى الجسم وحيث بالقياس الى الانسان فاما في النوع المليونان فاما في  
 يقال بغيرها ان ان النوع المضاف يجب ان يكون مضافا الى النوع المضاف  
 اما يكون نوعا بالقياس الى الجنس فيكون مضافا الى الجنس فيكون مضافا  
 واما لم يمتد الى الجنس فاما في النوع المضاف الى الجنس فيكون مضافا  
 فهو مركب فالنوع المضاف يجب ان يكون مضافا الى ما هيته والنوع  
 الحقيقي في ذلك غير واجب فبذلك النقطه والوجود فاما ما هيته كبرية  
 مقول على الشخص كبريت وكذا القول في جميع البسائط **والاشياء**  
**الاشياء** **الثاني** في النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص  
 ان النوع المضاف قد يكون مضافا الى النوع المليونان فاما في النوع المليونان  
 النوع الحقيقي قد يكون مضافا الى النوع المليونان فاما في النوع المليونان  
 الماهيات البسيطة فاما في الماهيات البسيطة فاما في الماهيات البسيطة  
 كبرية بالعدد فيكون نوعا حقيقيا في مضمونها فاما في الماهيات البسيطة











فانما استعدا والحيوان لقول الحركة لاصراع من كونه متوقفاً ولقوله الحسية  
انما النفس الرابع وهو كقولنا الحيوان يحيا فانما استعدا للحيوان  
لقول الضحك لاصراع من كونه متوقفاً وهو الانسان فانما استعدا للحيوان  
فكره حيوان بل هو الموضوع لا الهام لم منه ولا الهام لخص منه فلهذا هو  
الغافي وهذا المعنى مما ينبغي ان يكون في كل واحد من الذي استعدا وانما اعلم  
قالوا انهم في قولهم الحكيمة وجنس السواد والبياض و  
خاصة للجسم وعرض عام الانسان فصار اللون ما لا يقدح الاسم لاجل  
وتنبيه من غير التسمية فقال وقصلي الجسم الكثيف فان الجسم الثقيل  
الحالي من اللون من غير عن الجسم الكثيف الذي هو موضوع باللون وسال  
آخر اقره السنج في الموضع الكبير فقد الحركة المكنية جنس المستقيمة  
في المستقيمة وفي قولهم لمقول ان يفعول وقصلي للطبيعة وخاصة للجسم  
الطبيعي وعرض الانسان والقرص ولقال ان يقول ليعمل الحركة ففصل  
الطبيعية وخاصة للجسم الطبيعي وعرض الانسان والقرص ففصل  
الحركة الزمنية بامر الطبيعة وفعل من فعلها وقول الذي كيف يكون ففصل  
منقول له لان الفصل جزاء الجزاء مستقدم فالفضل مستقدم والارضا مستقدم  
والمتقدم لا يكون متاخر **المقالة الحادية عشرة** وفيه في ما ينبغي هذا الكتاب  
الذي نحن في شرحه وهو كتاب الحيوان في الحكمة الجسم كالجواهر والفصل  
كالحيوان وانما هذا الما لخطا فان الحيوان جنس قريب من الجسم لا يكون  
فصلان قال والقوم كالانسان والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض  
والجسم الحقيق هو الذي كجسم فوه اقول انما خطا لان الجسم  
الذي لا جسم فوه اقول انما خطا لان الجسم كالجسم فوه اقول انما خطا لان الجسم  
جسم لا الاضيق الى مادته وبقوله الاضيق الى مادته فوه اقول انما خطا لان الجسم  
الشيء انما النفس اول هذا الانسان وهو بطلي انما خطا لان الجسم كالجسم

ولما هذا الانسان من حيث ان هذا الانسان فالانسان ليس تام ماهية  
هذا الانسان من حيث ان هذا الانسان فالمعنى لان الانسان المعنى عبارة  
عن الانسان وهو القيد الشخصي وعلى هذا التقدير يكون الانسان من  
ماهية هذا الانسان لان تام ماهية فثبت ان الجمع بين كونه الانسان  
بين كونه تام الماهية حال **المقالة السادسة** وفيها في قولهم انما خطا لان الجسم  
الى تقسيم المعنى انما قوله الكلي الذي هو الذي يوصف به الانسان في  
ذاته فاعلم ان هذا اللفظ منهم ولعل المراد منه الذي يوصف به الانسان  
وكون ذلك الوصف جزاء الجزاء مستقدم فالفضل مستقدم والارضا مستقدم  
لوصف متاخر الزمان عن الموصوف والجزاء مستقدم على المركب والمتاخر  
لا يكون نفس المستقدم فالوصف لا يكون جزاء الجزاء لان الذي ذكره لذلك  
وهو قولنا انما المراد منه فثبت سؤال واذل لان هذه الطبيعة البارزة  
غير الحارزة والبيوضة غير الجزاء المعقولة ماهية البارزة هي الجزاء  
والبيوضة والبيس بل تلك الطبيعة واجبة على هذا في كمال الاشياء  
في ارباب الحاج من الطبيعة تبارت بوجه الوجه الاول في الحارزة والبيوضة  
كيفية ان قالم ان الاستعداد الاضعف وجزء الماهية فثبت ان يقبل  
الاستعداد الاضعف فعلم ان هاتين الكيفيتين ليستا جزاء جزاء من كماله  
البارزة وانما الحارزة والبيوضة عرضان والبارزة هو العرض لا عرض  
ان كونه جزاء القوم هو انما هذا لانما هذا المعنى انما طبيعة البارزة فثبت  
خصو لا الحاج وانما كيفية البارزة والبيس فثبت انما خطا لان الجسم  
الوجه انما هو البيس ليس كجزاء من اجزاء ماهية البارزة فان قالوا  
سلك انما هو البيس لانما من ماهية الجواهر الحارزة والبيس ففصل لان كانت  
الامر على ما ذكره في جميع الصفات الطبيعية بغير فانية بهذا الاعتبار  
فان الصفات جزاء من ماهية الصالحين من حيث هو حارطة والبياض جزاء







العرف في المعلومية وقد علمت في علمها ان يكون  
بالاثر والذات له فيها ان لا يكون لها تعريفها انما يكون من العنصرين كما  
التعريف بالامور الداخلية والمادية فاما ان يكون مجموع تلك الماهية وفيه  
هو الحقل للذات وخصر الاجزاء فيكون ذلك الجزء الماهية السالفة  
الماهية تعبا وانما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
التعريف بالامور الخارجية كما يكون ذلك في الامور الخارجية لا في ما سائر  
له تعبا وانما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
الناقص ما التعريف بالامور الخارجية كما يكون ذلك في الامور الخارجية لا في ما سائر  
به الاشارة الى اننا في ما سائر لا في ما سائر في ذلك التعريف بالامور  
التي لم وان كان العكس في ما سائر في ما سائر في ما سائر في ما سائر في ما سائر  
على وخصوص ذلك التعريف ما وجدت له اشارة خاصة في الكتاب  
فهذا ضبط اقسام التعريفات ولما كانا في قولنا السؤال على هذه الكلمات  
من وجوه السؤال الاول ان تعريف الماهية بمجموع اجزائها تعريفها الشئ  
بنفسه لان مجموع اجزائها الماهية ليس لانفس الماهية السؤال الثاني  
الا اذا جعلنا اجزاء الماهية مع الماهية فمن المعلوم ان تلك الماهية  
عنان مجموع ذلك الجزء مع سائر الاجزاء وتعريف مجموع لا يمكن الا ان  
تعريفه جزء المجموع فاذا جعلنا اجزاء المجموع متفرقا لذلك المجموع  
ثم كونه ذلك الجزء مع سائر الاجزاء ولكن كونه متفرقا لنفسه  
محال فيكون تعريفه سائر الاجزاء من باب تعريف الشئ بالامور الخارجية  
عنه وسائر الاجزاء هذا القسم باطل السؤال الثالث ان تعريف الشئ بالامور  
الخارجية مستلزم لان لا يمكن في يد يد العقل كونه الماهيات المختلفة مستلزم  
في بعض النواحي وان كان كذلك لم يتبع في هذا الوصف كونه حاصلا  
في سائر الماهيات في تقدير ان لا يكون الامور كذلك لم يصح تعريفها

الماهية فعل هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفة بالذات الماهية الا  
اذا عرفنا ان هذا الوصف يخص هذه الماهية لكن العجز بهذا المعنى يوجب  
على العجز بهذا الوصف وعلى العجز بهذه الماهية فلو استدلنا العجز بهذه  
الماهية من العجز بهذا الوصف فانه لا يمكن ان يكون له تعريف في ما سائر  
جميع هذه السؤالات انما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه يشق على هذه السؤالات **السؤال الرابع**  
**السؤال الخامس** انما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
هو احد ابواب العلم الا ان الشئ لما وافق المتقدمين واورد هذا  
الباب في العرف انما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه يشق على هذه السؤالات **السؤال السادس**  
واستعمل في تفسيره فتقول انما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
تعالى وهو الواجب لئلا يشرك في العدم وهو لا يمكن لئلا يشرك وهو اما ان  
لا يكون في موضوع وهو الجوهر او في موضوع وهو العرض فيجب علينا  
عنا انفس الوصف قالوا اذا حل في شئ في شئ فقد يكون الحال سببا  
لوجود المحل في حينه فيسمى الحال في المحل مادة وهو في قوله يكون  
متقوما للمحل في حينه فيسمى الحال في المحل موضوعا فالموضوع  
اخص من المحل وكل ما هو اخص من شئ في نفسه اعم من تقصده ذلك  
الاعم فقولنا ليس في موضوع اعم من قولنا ليس في محل لانه في قوله ليس  
في موضوع اما ان يكون في محل وهو الصنعة او محلا وهو الجوهر فيكون  
مركبا من المحل والمحل وهو الجوهر او يكون خالفا هذه السلك وهو اما  
ان يكون يجب لاي صفة من العقل الا انما كانا كذا على ما في الانسان وذلك هو الحقل الناقص ولما  
يتوقف صدق الفعل على الوجود في الوجودية وهو العقل في الجوهري  
جسدي تحت النوع خمسة واقول هذا البحث لا يشترط ان يكون الاول



ان الحال قد يكون سببا لغيره فيقبل هذا فيقال لا لانه مقتضى وجوده  
 في الحال فان كان له مقتضى في وجوده الى حال لا يتم الله تعالى في  
 تكلفه لا يجوز عنه من وجهين الاول لا يجوز ان يقال له حال لا يوجب  
 المحل ثم يوجب صيرورة مقتضى حاله في ذلك المحل وهذا الطريق يتوقف  
 الدعوى على ان لا يجوز ان يقال له حال لا يوجب المحل ثم يوجب كون  
 ذلك للموتى لا يوجب في هذا الطريق يتوقف الدعوى على ان هذه القضية  
 مقتضى على ان الجسم مركب من الهيولى والصوره وسياق ما فيه الثالث  
 لا يقتضى على ان يكون تركيب الهيولى والصوره وهو جسم وذلك مما  
 لم يثبت بالدلائل وسياق من يذكر بهذه المعاني في الالهيات ولما  
 العوض وهو لما ان يقتضى قسمه او قسمة ولا قسمة ولا نسبة والاول  
 هو الكرم وهو لما ان يكون بحيث يشترك اجزاؤها في حد واحد وهو الكرم  
 المتصل ولا يكون كذلك وهو الكرم المتصل اما الكرم المتصل فهو لما  
 ان يكون متصفا بغيره مستغنى وهو الزمان او يكون باقيا مستغنى وهو  
 اما ان يفضل القضية في الاستدلال واحد وهو الخط او في الاستدلالين وهو  
 السطح او في ثلثة استدلالات وهو الجسم ولما الكرم المتصل فهو القدر  
 ولما العوض الذي يقتضيه القضية فلم اجل المتفرد من كل ما مقتضى لا يفتقر  
 حصرة في اقسام مقتدوة في الاول عند ان يقتضى بالاستغناء الاول  
 قضية الشيء المحتمل انه وهو الاثر في نسبة الشيء الى زمانه او طريق  
 زمانه وهو المعنى الثالث الاضمار كالصورة والبنوة الرابع تاسير الشيء في  
 الشيء وهو ان يفعل الخامس قبول الشيء الاثر وهو ان يفعل السادس  
 كون الشيء هائلا في شيء اخر بحيث يتقبل انتقاله وهو الجدة السابع الهيئة  
 الحاصلة للشيء بسبب ما بين اجزائه من التسبب ويسبب ما بين تلك  
 الاجزاء وبين الامور الخارجية عنها من التسبب وهو الوضع ولما العوض

الذي يقتضيه القضية فاما اجل المتفرد من كل ما مقتضى لا في حصرة في اقسام  
 مقتدوة في الاول عند ان يقتضى بالاستغناء الاول عند ان يقتضى في نسبة الشيء الى  
 القضية ولا القضية وهو الكرم وهو لما ان يكون بحيث يشترك اجزاؤها في حد واحد وهو الكرم  
 المتصل ولا يكون كذلك وهو الكرم المتصل اما الكرم المتصل فهو لما  
 ان يكون متصفا بغيره مستغنى وهو الزمان او يكون باقيا مستغنى وهو  
 اما ان يفضل القضية في الاستدلال واحد وهو الخط او في الاستدلالين وهو  
 السطح او في ثلثة استدلالات وهو الجسم ولما الكرم المتصل فهو القدر  
 ولما العوض الذي يقتضيه القضية فلم اجل المتفرد من كل ما مقتضى لا يفتقر  
 حصرة في اقسام مقتدوة في الاول عند ان يقتضى بالاستغناء الاول  
 قضية الشيء المحتمل انه وهو الاثر في نسبة الشيء الى زمانه او طريق  
 زمانه وهو المعنى الثالث الاضمار كالصورة والبنوة الرابع تاسير الشيء في  
 الشيء وهو ان يفعل الخامس قبول الشيء الاثر وهو ان يفعل السادس  
 كون الشيء هائلا في شيء اخر بحيث يتقبل انتقاله وهو الجدة السابع الهيئة  
 الحاصلة للشيء بسبب ما بين اجزائه من التسبب ويسبب ما بين تلك  
 الاجزاء وبين الامور الخارجية عنها من التسبب وهو الوضع ولما العوض







عليه وجوه الا ان كونه المتصل هو المتصل بالجزءين بل لا يخاف ان عليه وجه  
وهو ان الزمان هو الماضي والمستقبل وهو متقدم وان كان المستند له  
الا ان الحاضر وهو وجوده فان يقال ان هذا المستند وبين متصل بالمقدم  
الماضي بطريق وجوده وهذا لا يتوله فاعلم ان الثاني ان عدمه الآن وانه فيكون  
انما لعدمه بتصله بان الوجود وكذا في القول في الثاني ان الثاني ان يكون  
الزمانان متكاملين انما استلزم فيكون الزمانان على هذا التقدير كما استغنى  
بالثاني ان الوجود بالاعتقاد ليس الا ان الواحد الذي لا يقبل القسمة  
وهذا الا ان الوجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن قابلا اتصالا بغيره وذلك  
بل على ان الزمان متميز ان يكون متصلا في امر الشئ الرابع فالوجه  
عوضا بل للقسمة في الجهات الثلاثة واعلم ان هذا الكلام انما هو ان الشئ  
يجب ان مفاد الجسم من اجل كونه جسيما واجتبه عليه بوجهين الاول  
ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقدار ومعايير المساواة  
غيرها من الخالفة فالمقدار معاير للجسم ولما كان يقول بالمقادير  
متفاوتة في ما هي المقادير في متفافة في الضمة والكبر فيلزم ان يكون  
للمقدار مفاد اخر ولزم التسلسل الثاني قالوا اذا اخذنا قطعة من الجمع  
فان جعلنا هاتكة اذ ان الحزن ان تنقص الطول والعرض وان جعلنا هاتكة  
صفحة اذ اذ الطول والعرض وتنقص الحزن فالجسمية باقية للحزن  
غيرا في الجسمية غير المقدار ولما قيل يقول للمقدار الواحد في لا  
بقية ما يتصل من المطلق والعرض يزداد في الحزن والسماك وبالصبر  
بالشكل مختلف ونحن نسلم ان الشكل لا يعل الجسمية اما الزمان في المقادير  
وما ذكره لا يقتضيه ذلك واحوالنا لا تغفل من ان الجسم المتغير  
الجسمية والاستعداد في الجهات وهي لا والافلا شفة زعموا ان ذلك  
الاستعداد عرض وهو المقدار انما يتناول الشئ بل اخره حدها الصفة

والنحو

والاخر العنوني فثبت ان الذي يعل على مقدار غيره ان عمل هذه الجسمية  
ان كان له في نفسه وجه مستند في الجهات كان هذا المقدم قائما  
بالنفس فاستلزم كونه صفة وان لم يكن كذلك استلزم خلق الجسمية  
لان خلق الاستعداد في الجهات في الموجود الذي لا يتعلق له في الجهات  
مما لا يقبله العقل التساوي لما بين قولهم الشئ والخط من ان يكونا  
عليه سوا لان الاقوال ان الشئ مقطع الجسم ومقطع الشئ متساوانا  
يقود لك الشئ وهذا عدمه لعدمه لا يكون وجوده الثاني ان الشئ لو كان  
عرضا لكان عمله هو الجسمية والجسم متقدم في الجهات الستة فالحال في  
الحل ينقسم بحسب انقسام الحل بحسب يدبته العقل وبحسب اتفاق القوم  
على حقيقة هذه المقدمة وعلى ما يتوهمها منهم المشهور في باب عز  
النفس فحينئذ يلزم ان ينقسم الشئ في الجهات الستة فالشئ جسيم  
لا شئ فان قالوا ان الشئ من الجسم لا يقبل القسمة الاولى الجسمية  
فلما حصل هذا الكلام ان الشئ من شئ اخر وهو الكلام الاول الذي  
يلزم التسلسل في ابواب المتطوع ليس الواحد ويعدون الوجهين  
يظهر ايضا ان الحد لا وجود له التساوي لا يتبع في المقادير من كلام  
باطل او يجهلوا حدها انما مقطع الخط ومقطع الشئ هو ان لا يتجزأ  
الشئ وذلك عدمه الثاني ان النقطة نهاية الخط وهي غير متضمنة والاتكاف  
نهاية الخط احد قسميه لا هي فلا يكون نهاية نهاية اذ انك هذا فقول  
هذا الجسيم ان كان عرضا فحاله ان كان متقدما لزم من انقسام الحل انقسام  
هذا حلقه وان لم يتقدم عاد الجسمية القول في وان كان عرضا اخر لزم  
التسلسل وانما ان كان جوهرا فلا معنى لجوهر الفرد الا ذلك ويتبين ان  
الجسم مركب من اجزاء والى لا يتجزأ فيبقى ثبت هذا وظل القول بكون  
النقطة والخط والشئ والمقدار واحدا التساوي لا يفسدكم انكم المتصل



عوض عنقول الوحدة ليست عريضا ومن ثبوت هذا اقتنع كون الوحدة  
بما لا اول ولا وحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متساوية  
في ذلك المفهوم ويكون كل وحدة متساوية للوحدة الاخرى في عينها وما  
بها المتساوية غير متساوية في ذلك فلو لم افترق كل وحدة الى وحدة اخرى و  
هو حال الجواهر في وجودها لكانت الوحدة امرانيا متساوية كون الوحدة  
امرانيا وتقريرها ان الوحدة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا لم يكن الوحدة  
امرانيا لم يكن الوحدة مجموع امور غيرية فانه متساوية كون الوحدة امرانيا  
ففي الجملة الكلام على ما ذكره في قولنا ان التسوية الحادية عشر لاضافات  
لا وجود لها في الاعيان ويذكر على وجوده الاول لو كانت الاضافة موجودة  
في الاعيان لم يكن ذات الله تعالى محلا للحدوث المتعاقبة من الازل  
الى الابد لان كل حادث يقترن بحدوثه فلو كان متساويا لوجوده في حد ذاته  
لم يقترن بوجوده مع حدوثه لم يكن وجوده احدثا من هذه القبلة  
والبعدايات اضافة وتحملها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافة  
صفة موجودة لكانت حصة في ذلك المحل لما كانا على تمام ذلك الابد  
انضا حاصل في ذلك المحل فيلزم التسلسل لا يتألف لا يجوز ان يكون  
حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها لانا نقول حصولها في ذلك المحل  
مستلزم لحصولها في نفسها والمسند مطعون بالسرط ولا يحسن  
في ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة وبين ذلك المحل والنتيجة  
بما لم تستبين معايرة لها الثالث لو كانت الاضافة صفة موجودة لكانت  
متساوية كسائر الموجودات في الموجودية وتساوية لها في ماهية الحصة  
فيكون ماهيتها غير موجودة وانضافت تلك الماهية بذلك الموجود  
اخرى ويلزم التسلسل الرابع كون الشيء قبل شئ اخر اضافة لثبوتها والاضافة  
لا وجودها لوجودها المتساوية فلو كانت الاضافة امر وجوديا لزم

حصولها حصولا متساويا فيكون التسلسل لا يتألف لا يجوز ان يكون  
ذلك شئ في كونها قبل كونها بعدا التسوية لانا في عين كون  
الشيء في الزمان لا يجوز ان يكون عريضا في الزمان ذلك ان التسلسل  
في الزمان فيكون حصوله في الزمان لا يجوز ان يكون التسلسل التسوية  
الثالث عشر بقوله ان يفعل وهو عبارة عن تأخير الشيء في الشيء وذلك  
يقتضي ان يكون معاير الذات المؤخر لذات الامر لو كان معايرا لكان  
ذلك المعاير لانا ان يكون جوهرا فاما مقتضى معايرته ان المؤخر ذات  
الامر لانا ان يكون عريضا فاما ذلك الامر فيكون مقتضى التسوية  
وجنبا لكونه معاير للذات فيكون تأخير المؤخر في حصول تلك المؤخرة  
معايرها على تمام التسوية وايضا متعقبا ان يفعل وهو في قولنا  
الشيء لو كان معايرا لكان ذلك التسوية عريضا ويكون موضوعا  
ذلك المحل بذات التسوية امريا على ذات ذلك التسوية ولزم التسوية  
وهذا المحل لا يلائم هذه الاعراض النسبية والاضافة المتساوية  
في الحكيمة واحدها هو المفهوم من كون الشيء في الزمان في عينه  
لغيره وكونه ابا معاير للمفهوم من تلك الذات المحصورة به بل  
انه يمكن تعقل تلك الذات المحصورة مع التأخر عن النسبية المحصورة  
وبالضد ذلك المفهوم المعابر ليس شليا خصوصا لان قولنا امر يقدر  
بقوله ليس مؤخر الذي هو شريك في الحقيقة ورافع السلب بقوله  
فهذه المفهومات امرية في الذات لم قالوا ان نتيجة الحكم ليس  
الا لام التسلسل ونحن نلزمها الجواب الاول بان قالوا ان التسلسل  
التسوية فسياتي بطريق التطبيق المذكور في فصلنا في الامعاد ايضا  
فعبارة التسوية هذه التسوية لا يتألف لانا لانا في عين ذلك فان  
التسوية انما تعقل في امور يمتنع كل واحد منها بغيرها الا انهما يمتنع



الحال لكون النسبة امر أو مفعول لا بد منه من هذا الاتصال لان المركبين  
يكونان متلاصقين في الغاية المتوسطة بينهما فالمتصفان غير المتصفين  
هذا حلف السقالات الاربع عشر من اجل الان عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه  
والمتصفون بها الستة عبارة عن كون المتصف حاصل في جهة المعين من الجسم  
ان حصل في جهة واحدة كان في جهة واحدة في جهة واحدة وان حصل في جهتين  
من اشكال قبل ذلك في جهتين ذلك الحيز وهو السكون وان حصل في جهتين  
في جهتين يتخللهما الشئ وهو الافراق وان كان لا يتخللهما الشئ فهو الإجماع  
اما الفلاسفة فانهم لا يقولون ان الحركة عبارة عن المتحول في جهة الحيز  
ان كان في جهة بل يقولون انها انتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني  
فان هذا الكلام غير متذكرو في اجابة الحركة من اول الطبيعة وانما السكون  
فقد انفعوا على الشرح عن عدم الحركة من شأنه ان يحركه وترى ان  
السكون امر عديم وانفعوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار  
من مفعول الاين وانفعوا على ان مفعول الاين صفة ثبوتية وقد هذا  
يقبل على طي في المنزاع الواقع بينه وبين المتكلمين في ان السكون عد  
او هو نزع لفظي وذلك لان الجسم اذا سكن فقد حصل في مكانه  
الاول لا حركته ولا لا حركته في المكان في حصوله في ذلك الحيز على نعت  
الذات والاشتمال وهو ثابت فان عتبت بالسكون الاول فهو  
عدم وان عتبت بالمعنى الثاني فهو وجود فثبت ان الاتفاق ما هو  
بين الفلاسفة والمتكلمين من ان المعنى في هذا هو الكلام المتصور في هذه  
المقولات وان رجع الى حكاية كلام الشيخ **عليه السلام** الشيخ كل لفظ له بدل  
على شيء من الموجودات فاما ان يدل على وجوده وهو العدم في موضع  
فان يفتيه مثل الانسان في نسبة **عليه السلام** ان يكون في موضع ساكن **عليه السلام**  
**عليه السلام** في قوله هذا الباب والمعلق انه المقصود من المنطق مركب

كل واحد وظنون ليسوا بديا الاستفهام المعلقين وتعرفة المركب مسرفا  
معرفة المعرفة طهرا كسب وجعل الابدان بذكر المعرفة وفوق كسب  
فاطمة وما شئ بالمركب الاول وهو المركب الحيزي وهو كات يا ربنا  
وهو المركب الثاني وهو المركب الثاني وهو كات يا ربنا  
**الاشارة** الحق هو الموجود لا في موضع ولا في وقت وقد عرفت بتعريف الموجود  
قوله بل الانسان وحسنة فعدا بسا لذكره للحيث وانما قال له فلا شات  
وحسنة ولم يقل سلا لان الانسان والحسنة لان قولنا انسان لما دمت انسانا  
معين في نفسه غير معين للغيرين بحسب اللفظ فانك اذا قلت مراتب  
انسانا واشترطت حسنة ليرد به الاما ذكرناه وانما قولنا الانسان الحسنة  
فهو لفظ والجد الماهية الكلية فقولنا الانسان والحسنة انسان  
الحيزي وفي الجوهري من الحكيم فلهذا السبب اقره المسائل من الجوهري  
لكنه اكل واقوى في طبيعة الجوهري **قال** الشيخ وانما ان يدل على كونه  
وهو ما لا يميز بين المساواة بالتطابق والتفاوت فيه اما تطابقا  
متصلا في الزهر كالخط والسطح والعين والزمان وانما متصلا كالعدد  
**التفسير** لفظ الكسب يدل على تعريف الكمية بآثار التي يقبل المساواة  
والمقارنة بسبب التطابق والقبول ان يقول هذا التعريف خطأ فان  
المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها الحاد في الكمية والذات عليه ان لا  
ان وقع في الكمية شيء المساواة وان وقع في الكمية شيء المساواة  
فان وقع في الوضع شيئا بالمقارنة وان وقع في الماهية شيئا بالمقارنة  
ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها الحاد في الكمية والذات عليه ان لا  
لا يمكن تعريفه الا بالكمية فلهذا الكمية بالمساواة في الذات والذات  
باطل وانما التطابق وهو عبارة عن وضع شيء ما لم يقارن على الآخر















لا يحلوه كما ذكرنا ذلك وكان تأويله في ما قبله من قوله الله سبحانه وتعالى  
 في سورة النحل فانه من باب مقول ان يقول **الشيء** واما على ان يقول  
 سألنا فقال هوذا يحرق وهوذا ينقطع **الشيء** فانه على ما في الخبر ينقطع بمعنى ان  
 له صلاحية ان ينقطع والنقطع يحرق بمعنى ان له صلاحية ان يحرق وقد  
 ايقنا ان اللفظ ينقطع ويحرق بمعنى كونه قابلا للهذه الامور فلو لا الفعل ولاجل  
 الفرق بين هذين الامرين قال هوذا ينقطع وهوذا يحرق وهما هذا الخبر الكلا  
 في ما يطبق براس **الفصل الثالث في ان يرسل في اللفظ الذي يقع**  
 على الشيء كثيرا انا ان يقع بمعنى واحد على الشيء او يقع على اثنين او اكثر  
 والفرق بينهما هو موافق ما ان يقع بمعنى متباين او يقع بمعنى على اللفظ  
 والوجه في سبب التماثل كما وان يقع بمعنى واحد على الشيء او على  
 شيئين او يقع الوجود على الجوز والعرض **التفسير** التفسير الصحيح ان  
 يقال المنطوق به ان يكون لفظا واحدا واللفظا كثيرا اما القسم الاول  
 فاما ان يقتضيه معنى واحدا او معنيين في حقيقة فان كان مقتضى واحدا فذلك  
 المعنى ما ان يكون بمعنى يمنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وهو انتم العلم  
 او لا يمنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين فحينئذ ما ان يكون حصوله للشيء  
 المفهوم في تلك الصورة بالسوية وهو اللفظ المتوافق لوقع لفظ الاثنان  
 على جميع الاشخاص الانسانية او بالسوية وهو كوقع لفظ الموشج على  
 الجوز والعرض فان الجوز والعرض لا يتصور بينهما بالعرض ولما ان كان  
 اللفظ الواحد يفيد معنى كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هكذا كلمة اذا  
 كان المنطوق به لفظا واحدا اما ان كان المنطوق به لفظا كثيرا فحينئذ  
 كل واحد منها انما ان يكون شيئا واحدا او شيئا كثيرا ولا يكون الا في  
 المترادفات انما في هو الا لفظا المتباينة وهذا هو التفسير الصحيح في هذا  
 الباب في المسألة ذكره من جملة هذه الاشياء التي لا يلية الالفاظ المتواحدة

المشكلة والالفاظ المشتركة وتبين ان يقال انما اقتصر على ذكر هذه المسألة  
 فقط لانه المتعلقين بها جوهرا في معرفة الفرق بين الاسماء المتواحدة وبين  
 الاسماء المشتركة فان اللفظ اذا كان متواظفا يمكن تحديده بشيء واحد  
 واذا حكم عليه بحكم واحد كما كانت القضية واحدة وبينهم من يقتضيه البعض  
 وبينهم من يقتضيه الكل وان كان اللفظ مشتركا اجتمعت هذه الامور فالتسا  
 البحث في الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما ينقطع بر في صياغة اللفظ  
 في اوجها لصاحبة والرجل على طيل التعلق بها فلهذا السبب فصل الشيخ  
 على ذكر هذه الاقسام الثلاثة واذا كان اللفظ مشترك بين المتواظف او لا  
 عقبه المشكك في ذكر المشترك وذلك لان الجملة مشتركة بين المتواظف وبين  
 المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ انما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا  
 فحصوله لك المفهوم الواحدية الواضحة الكثيرة ان كان بالسوية فهو  
 المتواظف ولا بالسوية وهو المشكك والمتواظف والمشكك فوعان تحت جنس  
 واحد قريب وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا وان كان كذلك فاللفظ  
 على الظن ان يقتضي المشترك على المشكك من غير تقييد السامع وان الشيخ  
 ذكر المتواظف والاشكال المشترك بانها في المشترك **قال الشيخ** الاسم لفظ واحد  
 يدل على معنى من غير تقييد اللفظ على ما في الحقيقة وهي الفعل لفظ مفرد  
 يدل على معنى على زمان المعين كقولنا يقتضيه **التفسير** اللفظ المفرد اما ان  
 يكون مفهوما مستقلا ان يقتضيه شيئا او لا يكون سالا الاول ان لا يقال اذا  
 قال ابن هذا الرجل فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله  
 مضروب او قبل فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله فاذا قبله  
 اذا عرفت هذا فنقول ان الذي لا يتصور ان يقتضيه الشيء وهو الواجب الذي لا  
 يصح ان يقتضيه على قسمين فانما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي  
 لذلك المعنى وهو الفعل لا يدل على الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو







عليه يكون له ان لا يشق من القضية بل لا بد من قولنا ان كانا لم نسمع طاعة  
فانها قد وجدت في ان طاعة الشئ في شئنا ووجدت الطاعة اذا عرفت  
في القضية الشرطية في هذه العبارة صانعة في شئنا لا في شئنا  
القضية الشرطية في شئنا القضية الشرطية الا في محض العبارة الشئ في الثاني  
اذا قلنا القضية الشرطية لا في شئنا القضية الشرطية في هذه القضية حملية  
الاتفاق منع الحكم فيها بل في قضية اخرى فان قالوا هذا انما يلزم لو  
انه قال القضية الشرطية هي التي ذكرها بل في قضية اخرى وهو لم يقل  
فانما قال هو الذي ذكره في قضية اخرى في القضية الشئ في شئنا  
مقدما وكونا للزوم في مقدمه وكونا للزوم في مستحقا بل انما يكون  
اذا كان ذلك للزوم في ذلك للزوم جزئيا في القضية الشرطية فيقول  
حينئذ لا يمكن تعريف كون مقدمه مقدما وكونا في الثاني انما الاستطاعة  
فان هذا الشرطية بها لم يزد في مقدمه هو بطلان **الشيخ** في القضية الشرطية  
هو التي حكم فيها بكونا في قضيتين في العبارة وجلب ذلك سال الاول ان  
يكون هذا العدد زوجا وانما ان يكونا كثر سال الثاني ليس لما ان يكون هذا  
العدد زوجا وانما ان يكون اثنين **الشيخ** هذا الكلام ممتنع عليه من جهة  
الاول لا من جهة القضية عموما في قضيتين في العبارة فهو متفصلة  
الاتفاق انما نقول كون العدد زوجا في كونه فردا في هذه القضية حملية منع  
الحكم فيها بالتعادل والتساوي وايضا اذا قلنا ليس لبيته اذا كان العدد فردا  
كانت متساوية لتساويين او قلنا ان كان العدد فردا فهو غير متساوية  
فقد حكمنا في التساوي في منع انها ليست بشرطية متفصلة بل متصلة  
السؤال الثاني في متفصلة الحقيقة كقولنا هذا العدد انما ان يكون زوجا  
او فردا لا يكتفي في كونها متفصلة حقيقة في حصول الحكم بوضع التعاديين  
اجزا معا لا انما قلنا هذا الشرط ان يكون زوجا او فردا في كونه متساوية

بوضع التعاديين بواجزا معا انما قلنا ليست متفصلة حقيقة بل متصلة في  
كونها متفصلة حقيقة ان يكونا جزاءا متساوية الاجتماع والاتفاق  
فقد شرط لا بد من رعاية لمتفصلة الاتفصال الحقيقي المشا انما قلنا  
انه لا معنى لكونا ان يكونا لعدد زوجا وانما ان يكونا فردا لان الاتفصال  
والفرق لا يمتنعان ولا يرتفعان وان كان كذلك في شئنا في شئنا  
هذه القضية في اوضاعنا مجموع قضيتين في شئنا في هذه العبارة في  
فان كانا المتساويين ليس لاهذا العدد فهو ضعيف لان المتساويين في  
العبارة المتفصلة غير متساوية وان كان في امر مقول حقيقي  
فلا بد من الاشارة اليه والقوم سادوا ذلك **الشيخ** في القضية  
الحملية ثمانية في اخذ ذلك كعام في استلزام **الشيخ** موضوع القضية  
اما ان يكون شخص او كليا او يتقدير كليا فانما ان لا يبين في قضية  
الحكم وانما المتساويين ان الحكم ثابت في كل افراد وانما ان يبين ان الحكم ثابت  
في بعض افراد وهذه اربعة وكل واحد منها انما ان يحكم عليها بالاجماع  
او بالسلب فالجميع ثمانية سال الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب سال  
الشخصية السالبة زيد ليس بكاتب سال الهملة الموجبة قولنا الانسان  
كاتب سال الهملة السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب سال الكلية  
الموجبة قولنا كل انسان كاتب سال الكلية السالبة لا شيء من الانسان  
يكاتب سال الجزئية الموجبة قولنا بعض الانسان كاتب سال الجزئية  
السالبة قولنا ليس كل انسان بكاتب وقولنا بعض الناس ليس بكاتب  
وقولنا ليس بعض الناس كاتب وهذا هو الاشارة الى محض القضايا الهملة  
في هذه الثمانية وانما سألنا **السائل الاول** كل قضية موجبة قلنا  
اجزا ثلثة ذات الموضوع وذات المحمول في القضية المتشعبة المتشعبة المتشعبة  
بينها يكونا متساوية في الاتفاق وكون ذلك الاخر هو عليه والاول







موصوفاته والمكافئه فيه كما تقدم فيكون ان يكون كشيء موصوفاته في شيء لا  
التي نقاد وهو حال فاما ان قلنا للموصوفات ان يكون كشيء او كمالا حقيقة ومثله  
الشيء انما ان لا يتحقق في الشيء البتة لانا اذا قلنا كشيء ب و كشيء ب  
فانزلنا في الكبرية وكل شيئا ونحوه معناه وكل ما كان موصوفاً فانه  
فيه فانه موصوفاته بالشيء اعم منه في الاصطلاح فانه الحكم اذا لم يكن المراد  
ذلك بل كان المراد ان نفس كونه موصوفاته بالشيء اعم منه في الاصطلاح  
الكبرية في هذا الحكم فلا يلزم من كون الكبرية موصوفاً انما قلنا المراد من كون  
كشيء هو كل شيء موصوفاته بالشيء سواء كانت حقيقة ام لا او كانت  
موصوفاته بالشيء فيعلم هذا التفسير من ذلك ان تلك الاستكالات المثلث  
اذا قلنا كشيء فلا نفرض كل ما يكون في ذاته او في ما انما يحسب شرطاً فانه  
لان الذي وصفه في موصوفاته بالشيء اعم منه في الاصطلاح فانه كمالا او لا كمالا  
او يحسب وقتاً ام لا ويحسب شرطاً هذا هو المذكور في الكتب والقائل ان  
يقولنا اذا اردنا ان نأخذ الموصوفات الذي جعلنا الموضوع مقدمه موصوفاته  
على سبيل الاطلاق العام ونجيب ان نأخذ على هذا الوجه الا ان ذلك  
غير واجب فان لنا ان نقول كل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني على سبيل  
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني بغيره  
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني مع شرط  
اللازم فهو كذا وفي الجملة تجتمع الميقات التي يقتضيها في كيفية تجميع  
المجمل للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي يجعل الموضوع معه  
موصوفاته في اعتبار هذه الميقات في وصفه لموضوع وفي بيان الميقات  
له مركبة البعض كرمنا لعمدة السطر الا في  
فاننا اذا قلنا كشيء فلا نفرض ما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في  
المراد من ذلك انما قلنا انما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في

المراد من ذلك انما قلنا انما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في  
كشيء ما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في  
وتخصيصه بتحققه في الخارج او في  
الامر الذي هو واحد في الايمان كان جهاً فان عيناً موصوفاً كشيء المضمون  
الاول فعنده موت لا فخر بالكلية لا يصدق ان كل شيء حيوان انما هو عينها  
المعنى المأني صدق في كل شيء حيوان سواء حصل له من صفات الحيوان  
او لم يحصل الشرط الخامس من الصفات ابو نصر الفارابي ان يقول كشيء في  
كل ما لا يتبع ان يكون في ذاته او في ما انما يحسب شرطاً فانه  
من المقدمات ان الممكنين قياساً على ما في كشيء يمكن ان يكون في ذاته  
وكل ما يمكن ان يكون في ذاته او في ما انما يحسب شرطاً فانه  
ذلك على انما لا يصدق انما في كشيء او في ما انما يحسب شرطاً فانه  
يكون موصوفاً بالشيء اعم منه في الاصطلاح فانه كمالا او لا كمالا  
او يحسب وقتاً ام لا ويحسب شرطاً هذا هو المذكور في الكتب والقائل ان  
يقولنا اذا اردنا ان نأخذ الموصوفات الذي جعلنا الموضوع مقدمه موصوفاته  
على سبيل الاطلاق العام ونجيب ان نأخذ على هذا الوجه الا ان ذلك  
غير واجب فان لنا ان نقول كل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني على سبيل  
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني بغيره  
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفاً بالوصف الفلاني مع شرط  
اللازم فهو كذا وفي الجملة تجتمع الميقات التي يقتضيها في كيفية تجميع  
المجمل للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي يجعل الموضوع معه  
موصوفاته في اعتبار هذه الميقات في وصفه لموضوع وفي بيان الميقات  
له مركبة البعض كرمنا لعمدة السطر الا في  
فاننا اذا قلنا كشيء فلا نفرض ما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في  
المراد من ذلك انما قلنا انما يكون موصوفاً بالشيء في الخارج او في







القديم الثالث وهو ان يكون المتصور ضرورة لوجود الشيء في الواقع هو و  
محتمل من زوايا دوام ذات الموضوع في ذلك الوقت ان كان متغيرا  
فهو كقولنا ان الضرورة ان يكون كسيف في وقت متعين وان كان غير متعين  
فهو كقولنا ان الضرورة الانسان متشققا واما الرابع وهو ان لا يحصل  
الضرورة لا بحسب اللغات ولا بحسب وصف من وصفها ولا في من وصفها  
فهو كقولنا ان يكون ضرورة لا بحسب سبب متفصل عن الذات و  
سألنا لافترضا ضرورة او كنه في الحقيقة غير حال من الضرورة لانه لا  
يقتضي الحكمة ان الشيء يجب اولا فيوجد بآثار هذا الشيء لا وحده لانه  
وجوبه لا عن سبب من خارج فهذا كله بياننا قسام الضرورة الثابتة  
على الوجود اما الضرورة اللاحقة للموضوع لانه عليها هذا هو الذي  
يسمى ضرورة بحسب الشيء في الحقيقة فيقولون ان دعانا ان الشيء لانه ان  
يكون ضرورة او معدوما فان كان وجودا او وجوده بنا في عدمه لان  
الوجود في الحال الواحد لا يكون وجودا او معدوما معا وان كان وجوده  
منا في عدمه كان منا ايضا الامكان عدمه ومنا في الامكان عدمه  
ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودا يقتضي ان يكون واجبا للوجود  
ان كان عدمه فثبت بنا في وجوده فيجب بنا في مكان وجوده فيقتضي  
وجوب عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجبا لعدمه فظهر  
فظهر بهذا صدق قولنا ان الضرورة بمعنى ما اذا لم يمتنع فهذا تحقيق الكلام  
فيقولون ان السلب المتعلق ان يكون واجبا لعدمه فظهر من قال قوله القائل  
في الضرورة بمعنى ما اذا لم يمتنع من ايجاب الاحتياج وسألنا هذا اللفظ  
ذكره في الفلاس وبنا على الكتب ومنهم من هذا معنى بحسب العبد العظيم واعلم  
انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى غريب ان الامر كذلك بل المقصود منه  
من انشأه وهو ان يصدق الاستحالة في معنى ان لا يكون ضرورة على الشيء

ان لا يمتنع ضرورة كونه ضرورة على الشيء بحسب الضرورة المتأخرة في بعض  
ثبت كونه ضرورة على الشيء بحسب الضرورة اللاحقة وحيث ثبت  
الضرورة ويقوى لزومها ان كان غائبا بالفرق بين هذا المعنى من حيث  
الضرورة فانه لا يشبه عليه ذلك ومنا لانه اذا ثبتنا بالبرهان ان العالم  
ممكن الوجود لانه في زمانا لا يشبه زمانا لان العالم ان كان في زمانا  
حال وجوده يكون واجبا للوجود واجبا للوجود لا يمكن ان يكون  
كان معدوما فهو حال عدمه يمكن من منع الوجود ومنع الوجود لا يكون  
ممكن الوجود فاذا كان لاحاله سوي على الوجود لعدمه فثبت ان كل واحد  
متأخر في كونه ممكنا لانه لا يمكن ان يكون في زمانا الذي دعانا على  
الوجود السابق على الوجود الذي دعنا عليه ايات الوجود لما تقرر  
الوجود المرتب عليه فلا منافاة بينه وبين الوجود لا يعلم بالفرق بين  
الوجود السابق والوجود اللاحق والاما ان كان دفع هذه العدة والله  
أعلم **القسم الثاني** الامكان قد نعتى بحسب الضرورة عن حال الطرفين  
فان سلبنا الضرورة عن طرف لعدمه بغير ما دعنا عليه ان يكون في شيء  
انه لا يمتنع وجوده وحيث يثبت في الواجب لانه وان سلبنا الضرورة  
عن طرف الوجود بغير ما دعنا عليه ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع عدمه  
وحيث يثبت في الواجب لانه وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود بغير ما  
صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير صدق قولنا يمكن ان لا يكون  
بهذا التفسير في ذلك ظاهر عند التأمل وهذا المعنى هو المستعمل بالامكان  
العام وقد عرفت في سلب الضرورة عن الطرفين متعاضدا لانه لا يكون  
قوله يمكن ان يكون وان لا يكون هو الضرورة بحسب الذات لا في الوجود  
ولا في عدمه ولكن في الوجود والضرورة بحسب الوصف في سلب الوقت  
وهذا المعنى هو المستعمل بالامكان الخاص وقد عرفت في سلب الضرورة بحسب







كيفية ذلك الشيء والتساؤل عما إذا كان ذلك الشيء ضرورياً ويمكن  
أن يكون أو لا يكون من حيث ذاته كما لا حاجة في كل من القضية فحتمية لا ذكرها  
المتقدمة السابقة التي ذكرها في أن القضية هي في الحقيقة لا يمكن أن يكون  
ضرورياً فلو كان كذلك لكانت القضية المستقلة أو على هذا التقدير  
يكون الضروريات هي من الدلائل التي لا يمكن أن تكون من الضروريات فلو كانت  
أن تقتضي الاختصاص من الضروريات هي من الدلائل التي لا يمكن أن تكون  
الضروريات هي من الدلائل التي لا يمكن أن تكون من الضروريات فلو كانت  
المقتضية من فحتمية لا يمكن أن تكون من فحتمية لا يمكن أن تكون  
بوجه كيفية ذلك الاختصاص وتذكر في أن الأول فحتمية القضية المستقلة  
بالمطلقة العامة فإنها ثابت بالضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائماً  
فالثابت إذاً متساوياً في فحتمية البتة فالحكم بالضرورة لا يكون  
فيه دلالة على شيء من هذه القبولية المحصورة في كون ذلك الامكان أو  
مطلقاً عاماً وإنما ذكرنا في القضية كيفية ذلك البتة فذلك كيفية  
أما الضرورية أو الامكان أو اللزوم أو ما يترك من بعض هذه  
الاعتبار مع بعض ما يترك في تلك كيفية الضرورية فإن ذكرنا أن يكون  
هذا المحل لهذا الموضوع ضرورياً ضرورة حاصلة بحسب ما ثبت في موضوع  
وهذه القضية هي المستقلة بالضرورة والمطلقة وإن ذكرنا أن هذه المحل  
ضرورياً للبتة بحسب الوصف الذي في الموضوع وبغير ضرورة في البتة  
بحسب لغات فهي التي ستمتيناها بالمستقلة العامة وإن ذكرنا أن هذه  
المحل لضرورياً للبتة بحسب الوصف الذي في الموضوع وبغير ضرورة في البتة  
فهو التي ستمتيناها بالمستقلة الخاصة وإن ذكرنا أن هذه المحل لضرورياً  
البتة بحسب وقت معين فهو الوصف الذي ذكرنا أن هذه المحل لضرورياً  
البتة بحسب وقت معين وهو المنشتر وإنما بيان تلك كيفية

في المحل لضرورياً للادوام فهو أن يقال هذا الموضوع موضوعاً في المحل  
بشرط أن لا يكون ذاتاً للشيء بل هو من حيث ذاته القضية هي الموضوع  
اللازمية ولا يمكن أن تكون القضية من الموضوعية اللازمة بحسب مقتضى  
المذكورة فالحال في هذه الضرورية هي المستقلة العامة بحسب المستقلة  
الخاصة والوقعية والمنشترية والدلائل العامة المستقلة العامة بحسب المستقلة  
طال الوجودية الضرورية هي الوجودية اللازمة بالمكن العامية المستقلة  
الحال في المكن اللازمة بالمكن الاستقلالية المطلقة العامة فلو كانت  
**السؤال الثاني عشر** في بحث آخر يتعلق بالقضية المركبة أعني إذا كان  
يمكن أن يكون في المحل موضوعاً في بعض الدلائل الجارية تحتها المحل  
هو قولنا يمكن أن يكون ثابتهما جعلنا المحل هو الثابت وجعلنا المتغير  
بجمله لذلك المحل المتغير الأول فلهذه القضية يكون في الحقيقة في  
مطلقة عامة لا تتوقف على ذلك لا جعلنا هذا الامكان في هذا الموضوع ولم يتبين  
حل هذا الامكان على ذلك الموضوع هو الامكان أو لا يكون أو لا يكون  
أن جعلنا هذا المحل بغير أن يكون الامكان المكن بالضرورة فذلك لأن  
الضرورة في كون القضية مطلقة ووجوبها بأن يكون الجهة المذكورة في القطر  
أو غير المذكورة أو كونه في كونها موجبة فحتمية كونها كونه في نفسه  
الاستقلال كان قضية موجبة ولم يكن في كونها مطلقة أو لا في الحقيقة  
المتن في القضية المركبة بغير ضرورة في الضرورية فذلك لأن الامكان  
بأن هذا الامكان جعلنا المحل لا يتغير المحل ولا وجوبه في كونها  
المحل فيعتبر بغير كونها في كونها في كونها في كونها في كونها في كونها  
أما مع نعت الامكان في الامتناع الوجودية الضرورية في ذلك فذلك  
على كل تقدير فلهذا السبق القضية المركبة مفهوم من شأنه القضية  
والله اعلم **السؤال الثالث عشر** في بحث آخر يتعلق بالامكان في كونها















وانما الحقيقة المستعمل في لغة العرب ان يكون مقدره على اللفظ المراد بها  
 فيكون كونه كانه هذا هو الكلام في الموجبات وانما الشك في القضية  
 ان كانت خالية من الحقيقة وجب ان يكون ختم السلب مقدره على اللفظ  
 المراد بها في اللغة العربية وانما في اللغة المراد بها صارت لنفسه  
 هو حيث مقدره كما ينبغي ان كانت موجبة وجب تقديره في السلب  
 على الوجهين وانما في اللغة ان يكون كذلك نقيضه بان يقول ليس يجب ان  
 يكون كذلك انما هو كونه في السلب من جهة اخرى ذلك من جهة بل ان  
 كان ذلك في مادة الامكان اجتماعا على الصدق فيكون ان يكون  
 كذلك على ان لا يكون فان كان في مادة الوجود ممكن اجتماعا على الكثرة  
 كقولك يجب ان يكون وجب ان لا يكون والله اعلم **المسألة الرابعة في السلب**  
 في ان السلب في اللفظ لا يعبر عن النفي بل يعبر عن كونه على وجه  
 الوجه الاول ان السلب في لغة العرب ليس بغير قيد عقدا في سلب  
 في عقدا ليس بغير قيد عقدا في سلب لانها قد يصح ان لا عقدا  
 ليس بغير لانها قد يكونان باللسان في عقدا في سلب ان السلب في عقدا  
 ان السلب بغير ليس لا عقدا في سلب وجب ان لا يكون السلب في عقدا في سلب  
 لا عقدا في سلب لانها قد يكونان باللسان في عقدا في سلب ولما ثبت  
 بغير تحقيق السلفه من الجانبين الوجه الثاني للجزء خبر وهو في كانه  
 ليس بغير وهو في عقدا في سلب بغير رفع اعتقاد ان خبر في كانه  
 السلفه في اعتقاده ان سلب بغير رفع اعتقاد ان ليس بغير وهو في كانه  
 في الرفع في كانه في سلب بغير من الرفع في كانه في سلب بغير في كانه  
 في كانه في سلب بغير من كانه في سلب بغير في كانه في سلب بغير في كانه  
 في كانه في سلب بغير من كانه في سلب بغير في كانه في سلب بغير في كانه  
 في كانه في سلب بغير من كانه في سلب بغير في كانه في سلب بغير في كانه

فالطبعة الاولى في الوجوب واجبة في الوجود ليس بواجبة في الوجود مستمع ان لا  
 يوجد ليس مستمع ان يوجد ليس مستمع العاقل ان لا يوجد ممكن العاقل ان لا  
 يوجد الطبعة الثانية للاستماع واجبة في الوجود ليس بواجبة في الوجود  
 مستمع ان يوجد ليس مستمع ان يوجد ليس ممكن العاقل ان لا يوجد ممكن  
 العاقل ان يوجد الطبعة الثالثة الامكان الخاص ممكن ان يكون ليس ممكن  
 ان يكون ممكن ان لا يكون ليس ممكن ان لا يكون وكل واحد من هذه الطبقات  
 الثلاثة متلازمة متعاضدة وتعالى عنها ايضا كذلك فاما اللازم الذي  
 يكون غير من المنزوم فالضابط فيه ان يقتصر كل طبعة يكون لازما لغيره  
 للطبقة الاخرى وذلك لان الطبقات لما كانت ثلاثة كان نصيب كل واحد  
 منها بغيره من جهة الباقين فيكون ذلك النقيض النسبة الى كل واحد  
 منها بعينه يكون غير متساو فاما انك لا تفتقر الى قولنا العاقل ان لا  
 واجبة في الوجود بل مستمع ان لا يوجد بل يصح لو كان المفهوم من  
 قولنا واجبة في الوجود غير المفهوم من قولنا مستمع ان لا يوجد كاستماع  
 كون الشيء لازما لنفسه لك لا تفقر من كون الشيء واجبة في الوجود الا ان  
 مستمع علمه واذا كان هذا المفهوم من غير اخر فيقول السلفه يجعل احدهما  
 لازما للاخر والآخر واجبة في الوجود عبارة عن المعنى السلفه في الوجود  
 عبارة عن المعنى السلفه في الوجود وعلى هذا التقدير فبعد ظاهري الفرق بين  
 المفهوم من السلفه في الوجود والآخر المستمع لقولنا واجبة في الوجود لا يمتنع  
 في اننا مستمع ان لا يوجد في السلفه في الوجود ليس ممكن العاقل ان لا يوجد  
 ان مستمع ان لا يوجد وعلى هذا فلا فرق بين قولنا مستمع ان لا يوجد وبين  
 قولنا ليس ممكن العاقل ان لا يوجد في الوجود في اللفظ والمفهوم واحد على  
 هذا التقدير وكيف يمكن ان يقال ان حدها بل من الاخر في الجواب ان  
 انما يتجده اذ قلنا ان الامكان السلفه في الوجود خبر في كانه ان قلنا ان



مفهوماً بوجه يلزم سلب ضرورة العلم فيها لدفع هذا السؤال فانه  
 العلم بالسؤال المثلث المذكور في الحقيقة ليس بالثبوت ان قولنا ممكن ان يكون  
 بل انه ممكن ان لا يكون وهذا الوجه مستحيل لان هذا الكلام انما يشترط في  
 الممكن الخاص وانه لا يكون ذلك فتقولنا ممكن ان يكون بالامكان لما جزمناه  
 انه لا يتعارض في وجوده ولا في عدمه فيكون المفهوم من قولنا ممكن ان لا يكون  
 جزاً من قولنا ممكن ان يكون وانما في جزائه منه امتنع جعله لازماً خارجاً  
 والله اعلم **والسلب** الغضبان في الشخصيات كما قضينا من قبل فان  
 بالاجاب والسلب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والخبر في السلب والاضاف  
 في الخبر والكل والقوة والفعل والمكان والزمان **الفسر** قال قولنا في الله  
 عنه فانه ما من السلب **الاول** في هذا السلب فقولنا لا تنافي لاختلاف  
 طبعه بين الاجاب والسلب على حقه يقتضي لثباته ان يكونا خدماً باضافة  
 في الاخرى كما ذكرنا لاختلاف كالمفسر العالي لان الاختلاف قد يكون بسبب  
 التعارض في الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف في  
 الاجاب والسلب في الاختلاف بالاجاب والسلب قد لا يوجب لتنافي  
 كقولنا هذا مستحيل هذا ليس بمتساكن وقد يوجب لتنافي في هذا الاختلاف  
 الواقع بالاجاب والسلب اوجب لتنافي قد يكون بحيث يوجب لتنافي  
 البعض كقولنا هذا انسان هذا ليس بشيء فانما في هذا ما حصل لان  
 قولنا ليس بشيء ان يقتضيه ليس بشيء وان قد يوجب لتنافي الذي هو  
 في الانسان هذا ليس بشيء وانما في هذا التنافي ان يمنع اجتماع  
 الطرفين على الصدق وينتج انهما اجتماعاً على الكذب فانهما اجتماع  
 وهو ان الغضبان لا يجهل ارضي الوضوب والاشناع والامكان والتعريف  
 في الوضوب لما يكون في السلب وقوة الايجاب في المستقل في السلب  
 انه لا ينعين فيه الصدق والكذب لان هذا الطرفين او ينعين فيه الصدق

والاخر

الكذبية بخلافه يصير المتناقض واجباً لو فزع والكاذب مستلزم الوقوع  
 فلا يبقى البعد والاختيار واليسه واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان  
 حقيقيان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت في نفس الامر بمنزلة  
 قيامه بموضوع مبهم في نفس الامر لا للمبهم في نفس الامر وجوده  
 في نفس الامر وما لا يوجد له في نفسه بمنزلة حصول غيره له ثبت ان  
 هذه الصدقية والكذبية لا يترك واحد منهما من غير ان يكونا كلاً  
 كذلك كان لقول الجبر لا زماً قطعاً فهذا هو الكلام في هذا السلب  
**السؤال الثاني** في بيان سر الخطأ حصول التناقض كلام الشيخ في  
 جميع كتبه يدل على ان التناقض لا يتحقق في اجتماع شرائط معينة  
 وعندنا كبحر في تحقيق التناقض وحده الموضوع وحده المحمل لقوله  
 الزمان فاذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الاجاب والسلب  
 لان شئ من الشئ المعين ليس المعين في الزمان المعين ولا يثبت له في غيره  
 ذلك الزمان فاما الاجمعان ولا يرتفعان اما سائر الأمور للمعلومة فلا  
 فيما ذكرناه اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فاختلاف في وحدة  
 الموضوع وذلك يكون مستحي كما قد صدقنا اصداً ذلك لان الحكم عليه  
 بانه متغير هو الذات الموضوعية الجزئية والحكم عليه بانه غير متغير  
 هو الذات العارضة عن الموضوعية فالموضوع في حد ذاته الغضبان غير  
 الموضوع في الاخرى فاما وحدة الجزء والكل فكذلك لان قولنا الربيع انود  
 في جلده ثم قلنا الربيع ليس بأسوداي في سنة كان تعدد الكلام جلياً في  
 أسود وسن الربيع ليس بأسوداي في هذا الموضوع في ادراك الحقيقة  
 غير الموضوع في الاخرى فاما وحدة الاضافة وحده القوة والفعل وحده  
 وحده المكان فلهذا في وحدة المحمل فاما اذا قلنا ربيعاً في ربيع ليس  
 بان ربيعاً في الاخرى في حد ذاته الغضبان بنية من المستلزم في الغضبان



الاخرى بغيره فمقتضى ان لا يكون له قول ولا فعل ولا  
فكر ذلك لا فاعلا ولا فاعلا ولا فاعلا ولا فاعلا ولا  
فوجبا لا مستكره ولا مستكره ولا مستكره ولا مستكره  
غيره بوجبه لا مستكره ولا مستكره ولا مستكره ولا مستكره  
التي لا تفرقها من الوحدة المكان كذلك لاننا انما نرى في الارض  
بعضها ليس في السماء فليس في فضاء الجو ليس في فضاء  
الموضوع في فضاء الجو ليس في فضاء الزمان كانية واما الحصة الباقية فهي  
كالمكره فاعلم ان **الاستحسان** في الصفات المصنوعة بان يكون هذه  
الشيء في جوده ثم ان حدها كماله والآخر **الاستحسان** فان كان افضل  
الامر من الله تعالى في هذا الشرط من وجهين الاول هو ان لا يتناقض  
في الامور لا يمنع اجتماعها مع بعضها ارتفاعها مع ارتفاعها فيكون  
فلا يمنع اجتماعها مع بعضها في بعض المواضع كقولنا كائنت بعض  
الانسان ليس بكاتب واجبا بالضرورة بعض الحيوان الانسان وبعض  
الانسان ليس بالضرورة في الكلبين فلا يمنع اجتماعها في بعض المواضع  
على الكذب كقولنا كائنت كاذبا ليس بالضرورة في الانسان كائنت كاذبا  
الكلية لا يمنع اجتماعها في الكلبين ايضا لانها فضاء غير مقيدة  
يقال لمتناقضان هما اليك والحجة هي الوجه الثاني في تقرير ذلك اذا  
قلنا كل كذا فمتناقض هو الذي يرفع هذه الكلية وقد عرفت انه يكون  
في ارتفاع الكلية فمقتضى الاستحسان في فضاء ان مقتضى المحجب بالكلية هو  
الاستحسان الجزئي واما كائنت كاذبا لزم ان يكون مقتضى الاستحسان الجزئي  
هو موجب الكذب ايضا ضرورة ان استفاضت لا يحصل الامور المجنبة  
فثبت في هذا ان مقتضى الاستحسان في فضاء الكليات في غير هذا  
الشرط والله اعلم انما المذكور في القسم الثاني من سكر في بعض

كل واحد منها على التعيين فمقتضى انما المطلقة العامة فمقتضى انما كائنت  
في من غير بيان ذلك الجملي لايت لذلك الموضوع فاما الاول او بالوجوب  
او بالوجوب ليس كذلك الا في الشئ تحت قوله هذه الوجبة لايتها  
فولنا بعضه ليس كذلك الا في الشئ تحت قوله هذه الوجبة لايتها  
فمقتضى في وقت والسلب حصل في وقت آخر في مقتضى في وقت  
مقتضى في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
فمقتضى في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
السلب الدائم في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
السلب الدائم في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
المطلقة هي السالبة الدائمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون لايجب  
المطلقة كاذبا او يكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة وكيفية  
الحق هو السلب الدائم في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
فليس في الان يقال مقتضى الوجبة المطلقة هو السالبة الدائمة في وقت  
بيان ذلك المقام مع الضرورة او لامع الضرورة واذا عرفت هذا  
الكلام مطلقا فاعلم انه في سائر الموضوعات والله اعلم واما الوجبة  
اللا ضرورية فاعلم ان سماعها الجملي لايت لذلك الموضوع فليس في  
يكون ضروريا له فمقتضى اما بما ذكرنا من مقتضى في وقت والسلب الدائم  
في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
المطلقة هي السالبة الدائمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون لايجب  
المطلقة كاذبا او يكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة وكيفية  
الحق هو السلب الدائم في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت  
فليس في الان يقال مقتضى الوجبة المطلقة هو السالبة الدائمة في وقت  
بيان ذلك المقام مع الضرورة او لامع الضرورة واذا عرفت هذا  
الكلام مطلقا فاعلم انه في سائر الموضوعات والله اعلم واما الوجبة  
اللا ضرورية فاعلم ان سماعها الجملي لايت لذلك الموضوع فليس في  
يكون ضروريا له فمقتضى اما بما ذكرنا من مقتضى في وقت والسلب الدائم  
في وقت والسلب في وقت آخر في مقتضى في وقت







عنهما في الضرورة الاخرى في الحكمة الخاصة فلو لم يكن الامكان الخاص لكان  
 انما ضرورة الاحتياج وضرورة التلب والله اعلم **السبب** العكس في  
 الموضوع هو لا الخمول وهو متضمن بقوله التلب والاحتياج عا لمادة الصد  
 والكون بل هو **السبب** قال ولا افضل العار وفيه انه عنه المحتجب بان  
 يدخل في جميع انواع الحدود وفي عكس المتصلة غير المتصل في هذا الحد **السبب**  
**السبب** الكلية السالبة يتعكّل مثل نفسها **السبب** قال ولا افضل  
 حتى آدم وفيه انه عن الشئ يتبين في اكثر كونه ان السالبة المطلقة العامة  
 لا يتعكّل السالبة الذي يختص في هذا الباب في السالبة الوقتية والمنسوبة  
 كونهما فاما ان تحت الوجوه في الملازمة وهي اخلت تحت الحكمة  
 الخاصة وهي اخلت تحت المطلقة العامة وهي اخلت تحت الحكمة العامة  
 لكن الوقتية والمنسوبة لا يتعكّلان فانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان  
 متمسك فلا يتضح ان يقال لا شيء من المتمسك انما بل البعض المتمسك  
 انسان بالضرورة واذا ثبت في الاصل لا يقبل العكس فالاعتراض يجب  
 ان لا يقبل العكس فيثبت بهذا البرهان ان هذه السالبة السالبة لا يقبل  
 العكس واحتج القائلون ان السالبة المطلقة العامة يتعكّل مثل نفسها  
 بان قالوا اذا صدق قولنا لا شيء من شئ ب وجب ان يصدق لا شيء من شئ ب  
 والا فليصدق نقيضه وهو ان بعض ب ب الا ان هذا باطل من جهة  
 احدها بالافراض وهو انه اذا كان بعض ب ب فيمكن ان نعرض ب ب  
 ويكون هو ب وهو ما انبى في الترتيب فذلك الجواب وكان حق ان لا شيء من  
 ب ب وانها انما صدق بعض ب ب فيصير اليها السالبة الكلية وهي  
 قولنا لا شيء من ب ب ينتج بعض ب ب ليس ب ب والاختلاف وانها ان الموجبة  
 الجزئية يتعكّل مثل نفسها فاما صدق بعض ب ب صدق بعض ب ب  
 وقوله لا شيء من ب ب قد اخلت في بيان هذا الخطأ الذي لم نره

العارف

ليس يختلف على الحقيقة لانه لا يجب ان المطلقتين العامتين لا يكونا  
 ان يجمع قولنا كل شئ مع قولنا لا شيء من شئ على الصدق في قولنا الصدق  
 فانه في قولنا لا شيء من شئ السالبة السالبة فالتصريح يتعكّل في السالبة  
 ضرورة لما تعريفه بداري العقول لا اذ لا السالبة في الاستحسان لخلق  
 مع الآخر استحال حصوله في آخره واما السالبة العامة فتعكّل في  
 لانه لا معنى لها الا ان تكون فيها باستثناء اجتماع الوصفين ويكون لا بيان  
 فيها بعينه كما في الضرورية المطلقة واما السالبة الخاصة فتعكّل في  
 مسروطة عامة لما سبق في غيره في ان عكس العرفية الخاصة عرفية عامة  
 واما المطلقة العرفية العامة السالبة فتعكّل سالبة دائمة في الدليل  
 المذكور في السالبة المطلقة العامة يتعكّل كخسها في قولنا لا شيء من  
 لانه في قولنا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة واما المطلقة  
 العرفية الخاصة وهي قولنا لا شيء من شئ ب لادبها بل ما لا يخرج فقال  
 بعضهم انها تتعكّل مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شيء من الكاتب يكتب  
 لادبها بل ما لا يكتب ولا يصدق لا شيء من الشاكر فكاتب لادبها بل ما لا  
 ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ساكنا وهو موجودا وهو  
 الارض وقال اخرون انها تتعكّل كخسها قالوا لا دليل عليه ان لو كانت  
 عكسها لادبها لكان عكسها وهو الاصل فاما ان عكسها لادبها ب وعكس  
 العكس هو الاصل فلهذا ان يكون لادبها ب فاما هذا خلط واعترا ان  
 قولنا ان السالبة الدائمة يتعكّل كخسها ساكنا الاوهون يقولون لخصان  
 عند السبب ان الموجبة الضرورية قد يتعكّل في بعض المواد خاصة  
 وفي قولنا لا شيء يتعكّل في غيره ب ب في قولنا لا شيء من الشاكر  
 الحكمة العامة واما قولنا ان الموجبة الضرورية قد يتعكّل في بعض المواد  
 ممكنة خاصة فان قولنا لا شيء من الشاكر من غير ضرورة ب ب فلهذا











[illegible]

جسم مؤلف وقد افاد الشكل الاول انما هو وقت يغير الابدان المتغير والآخر  
 في بعض المقادير ويجوز العبارة وتضمن من ذلك ان الابدان لا في الاستمرار  
 المتصلة وانه اعلم واصفاً بالاسمين ان الكبري في المقادير المتصلة في  
 الانساج واذ كان الامر كذلك كان تقديرها هو واوجب من ان كانت هذا  
 الحكم كان نتائج الاضطرر من الاوسط من اشتراطه فثبت ان تقدير  
 الكبري على الضري يحمل ان يكون لهذا العجز في هذا المطلق وعلى هذا  
 التقدير وحسن لا يتجلى الحال الملتزمة بسبب هذا التقدير والتابعين  
 واما الزاوية في اظهر هذا الكلام فاذ كانت العزمية وبعدها الا ان كانت  
 له مبرر وبعدها فقلت التباس الطبيعي في الشكل الاول فانه يتصل بالعدد  
 ومن الاضطرر الى الاوسط ومن الاوسط الى الكبر فعد هذا في الترتيب الطبيعي  
 فان عيننا الضري في حالها وعكسها الكبري فحينئذ يحمل الشكل الثاني  
 فلاجل هذا فان الشكل الثاني يرتد الى الاول بعكس الكبري واذ اجبنا الكبري  
 بحالها وعكسها الضري يحصل الشكل الثالث لاجل هذا فان الشكل الثالث  
 يرتد الى الاول بعكس الضري والكبري متاحصل لكل الرابع ويقبل الوصل  
 على الطرفين ويقع الطرفان في الاوسط والحاصل ان التعيين عن النظر الطبيعي  
 في الشكل الثاني وفي الشكل الثالث مواقع الاقضية متقدمة واحداً في هذا  
 الشكل فانه وقع في كلا المقدمتين وهذا هو الامر من قول الشيخ ان هذا  
 الشكل الرابع انما يذكر لاضافة الكلية فيه **السؤال الثاني** انما ينبغي  
 على ان متى كان الاوسط مركزاً كانت النتيجة لازمة وظاهر كلامه فيسبغ بانه  
 اذا لم يكن الاوسط مركزاً لم يلزم النتيجة واقر ان صدق قولنا كان الاوسط  
 شكراً كانت النتيجة لازمة لا يوجب انه كلما كانت النتيجة لازمة كانت  
 الاوسط مركزاً لما حصل من الوجبة الكلية لا شك كلية وافتتاحاً فعد هذا  
 فكيف منسوخة من الاوسط فاعلم ان مركزاً في وجهه انما هو



انما هو في فصل في معناه ككتاب فاعلموا ما سئل في قوله بالفضل المستعمل  
 على تركيبات بين القول على الموضوع وبين موضوع في الموضوع فاما هذه  
 التركيبات التي هي اقلها اذا ما لم يكن على موضوع في الموضوع فاما هذه  
 موضوع آخر كما اذا حمل الموضوع على الحقيقة ان يحمل الموضوع على الانسان فاما  
 لم يحمل الموضوع على الانسان فاما هذا الاوسط غير مكرر وانما اذا انضبط  
 شيء في شيء فاما هذا الذي في كل ثابته فاما فاما لا يكون الاول  
 محمول على الثاني لكنه يلزم ان يكون حاصل في ذلك الثالث كقولنا البيضاء  
 موجودة في الجسم والجسم محمول على الحيوان فاما لا يجب ان يكون الثاني  
 محمول على الحيوان لكنه يلزم ان يكون البيضاء موجودة في الحيوان والثالث هو  
 الثاني وهو كقولنا اللون على البيضاء كقولنا البيضاء موجودة في الجسم فاما  
 يكون الثاني محمول على الجسم لكنه يلزم ان يكون حاصل في الجسم فاما لا  
 ان يكون الثاني موجودا في موضوع وفي ذلك الموضوع يكون وجودا في جميع  
 آخر وهذا كما اذا تعرض بعض في ذلك الموضوع فاما لا يكون هذا  
 فنقول لسلي في الموضوع بالملئمة الأخيرة انما هي متحدة مع الاوسط فاما غير  
 مكرر فاما اذا قلت البيضاء موجودة في الجسم فاما لا يكون في الجسم  
 فاما انما قلت والجسم موجود على الحيوان فاما لا يكون ثابته المحمول في  
 ليس هو ثابته الموضوع في الحقيقة الثانية بل بعضه وكذا القول في التركيب  
 الثالث والرابع فثبت ان القول قد سئل ان لا يتأخر في بعضه وانما يكون الاوسط  
 مكررا في الموضوع الثاني قياسا لساوات وهو قولنا اسنابايت وبن سناو  
 يج فالحمل في الشيء هو قولنا اسنابايت والموضوع في الكبري هو قولنا  
 ب فاما ثابته المحمول في الشيء هو قولنا اسنابايت فاما لا يكون  
 غير ممكن في الموضوع الثالث اما اذا قلنا ان الالف مستسلم اليه وعلى ان الالف  
 مستسلم اليه على الاصل ان الالف مستسلمة للبرهان فاما على ان الالف في الحقيقة

في الصدوق فاما ان الالف في الصدوق فثبت ان كون الاوسط غير مكرر  
 لا يمنع من الاستنتاج فاما القول بالصدق **المقدمة** اعلم ان لا بد من  
 حصول الصدوق في الكبري فاما الحصول في النتيجة فيكون كل واحد منهما  
 للعلية الا ان الكبري في قوله الحق في هذه الاستنتاج في قوله عليه وجه الاول  
 ان الصدوق معناه ان كل ما صدق عليه الاصفه فاما ثبت له الاوسط فاما  
 القدر من الكلام لا تعرض فيه لثبوت الاكبر للاصفه فاما الكبري فاما ثابته  
 ان كل ما ثبت له الاوسط فاما ثبت له الاكبر في الاصفه فاما لا بد من الثاني  
 يثبت له الاوسط كذا القول في الدال على ثبوت الاكبر لثابته له الاوسط  
 منثنا ولا للاصفه بالحق العرفي من الثبوت فثبت ان شعار الكبري في النتيجة  
 اقل من شعار الصدوق فان قال قائل ان كان ما صدق عليه الاصفه  
 صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق على الاصفه كل ما صدق على الاوسط  
 فلما كان لا بد من الاستنتاج والصدق على الاوسط لزم صدقه ايضا على  
 الاوسط الاصفه فثبت ان الكبري كما انها مستمرة في النتيجة فكذلك الصدوق  
 مستمرة بها ايضا فاما حاصل الكبري ذلك على ان الكبري حاصل لكل ما حصل  
 له الاوسط فلما كان الاصفه حاصل الاوسط فاما الحصول الاوسط كان له الاكبر  
 على الاوسط حكما بالحق على الاصفه والصدق لما ثبت على حصول الاوسط  
 الاصفه كان ذلك حكما بالحق على ان كل ما كان محمول على الاوسط فاما ايضا  
 محمول على الاصفه فاما ثبوت منه ايضا حمل الاكبر على الاصفه فاما لا بد من  
 بين الجانبين لثبوت ان هذا الاستنتاج في ثابته الكبري فاما ثبت له الاوسط  
 فاما ثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد من الاوسطين حاصل له  
 الاوسط فاما حصول الاكبر ولما كان الاصفه حاصل الاوسط كان الاصفه  
 مستمرة فاما هذا اللفظ اما في جانب الصدوق فاما اللفظ اما في جانب  
 الاوسط الاصفه فاما لا بد من ثبوت حصول لثبوت الاوسط الاصفه فاما



كان ذلك لا يتم في غير الاثر لما حصل من القوة العقلية من اجل ما سبق ذكره  
الكبرى في هذه الحالة لا تكون الاثر من بعض الوجوه فقط بل من جميع الوجوه  
التي في بيانها تفاوت وهو ان عند كل كبرى بالكلية يمنع بقا النتيجة  
فكانت الكبرى باقية بيا لا لا لانه اذا عاكس الانسان ما طلق وكل ما طلق جاء  
وهذه الكبرى كما في الشك في الحق في نفس الامر ولا في الاثر من الناحية بخلاف  
حينئذ يكون القياس الحق في نفس الامر هكذا انسان ما طلق ولا في من  
الناحية بخلاف فلا شيء من الانسان بما وجدنا ان هذا هو الحق في ذلك  
يمنع ان يحصل في اس من يخرج ان كل انسان جاز فثبت ان كبرى  
كاذبة بالكلية مستنم كن تلك النتيجة صادرة اما اذا كانت الصغرى كاذبة  
الكلية لم يمنع ان يكون النتيجة صادرة مثلا اما اذا قلنا كل انسان قمر  
وكفر في حقول فها هنا الصغرى كاذبة بالكلية ولو لم يمنع كذب النتيجة  
فثبت ان الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادرة وان  
كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمنع كون النتيجة صادرة فثبت ان صحة  
الكبرى في كل وقت الله اعلم **المسألة الخامسة** سبق العلم بالمقدّمات  
على العلم بالنتيجة سبق بالذات لا بالزمان فها هنا العلم بالمقدّمات معاً  
على تمامه للعلم بالنتيجة والعلة السامة لا يشق المتكول لا بالذات والله  
اعلم **المسألة السادسة** العلم بالنتيجة لا يخرج مع هذا العلم بل العلم بالنتيجة  
ثامة لحصول العلم بالنتيجة ولا يخرج مع هذا العلم بل العلم بالنتيجة  
ثالث وذكر الشيخ في جميع كتبه انه لا بد من شيء آخر قال في المشقة في العقل  
الذي في كونه ان كيف يمكن ان يعلم الشيء ويجهل معاً ان وجودها في المقدّمات  
في التفسير لا يكون في حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من البقاء في حصول  
يكون في نفس من عاينة كذلك لا يجب معتبرة اما في كونه في نفس العلم  
فان لم يحصل في العلم بالنتيجة من حصول العلم بالنتيجة مثلاً ان من يعلم ان هذه بعلة

ويعلم ان كونه بعلة فها هنا العلم بالنتيجة معاً في العلم بالنتيجة بل لا بد من العلم بالنتيجة  
مع ذلك ان في حصول هذه البعلة حتماً فثبت ان العلم بالنتيجة لا بد من عاينة  
كبيرة الله ارجع الصغرى بحيث الكبرى هذا ما ذكره الشيخ قال في الاثر الذي  
يدل على صحة ما قلنا ان لا يثبت الصغرى مع الكبرى ما ان يكون ما عاينة  
مغايرة لما عاينة الا صغرى الاوسط والكبرى لا يتناسب كل واحد منهما الى  
الاخر فاما ان لا يكون كذلك فان كان الاول غير في حصوله لانه اذا  
المغاير الى تلك الاصول والمثلية معدومة في ذلك فيحصل القياس الغير  
من كس من معدومات كسمة وايضا وبالعلة هذه المقدمة مع تلك المقدّمات  
اس مغاير لتلك الاربعة في ذلك فيحصل بسببه مقدمة كاذبة فيكون الاول  
فيمر كافي الاول فيعلم التسلسل وهو باطل واما ان كان الحق هو الثاني وهو  
ان تاليف الصغرى مع الكبرى ليس ما عاينة مغايرة لتلك الحدود المتكافئة  
لا يحصل منه تصديق مغاير فاذا لم يحصل التصديق المغاير لم يحصل التصديق  
المغاير لكن العلم ما تصديق واما تصديق فاذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان  
يحصل هناك تصديق فاذا الله اعلم واما في العلم ان الانسان قد يعلم ان هذه  
بعلة وان كونه بعلة عاينة في ذلك فان هذه البعلة صلي على ما لا يفهم  
ان عند حصول الحجة في هاتين المقدّمات نعطى بحصول هذا العلم  
فاما عند حصول العلم معاً في الاثر فلا نسلم ان حصول هذا العلم ممكن  
اعلم **قال الشيخ** الشكل الاول لا يخرج الا ان يكون الصغرى موجبة والكبرى  
كلية **التفسير** قال ولا تخرج الله عنه هاهنا مسائل **المسألة الاولى** في اعطاء  
اذا الركن الصغرى موجبة لم يندرج الا في تحت الاوسط فلا يكون الشكل  
الحاكم به على الاوسط مستعداً الى الصغرى والركن الكبرى كلية احتمل ان  
يكون البعلة الذي حصل موضوعاً لا كبرى غير البعلة الذي جعل موضوعاً  
الصغرى في حيزه لا بد من كونها كبرى لا صغرى ما اذا كانت الصغرى موجبة



وحول الاضطرار وعضه تحت الاوسط فاما حكم على ذلك الاوسط ايجاباً أو  
 سلب فعدي ذلك الحكم الى كل ما دخل تحت ذلك الاوسط في العلم بالضرورة  
 قوله هذا الشكل لا يمنع الا ان يكون الصغرى في حيزه فيستد  
 بعينه ذلك لان المسجع ينفك في كونه في القضية فيصنف سلباً مع  
 ايجابها لو عتق جعل سلبها صغرى هذا الشكل وذلك في الحكمة الخاصة  
 في الوجوه الا انما يتصور في الوجوه في الاضطرار وذلك لان صدق  
 السالبة في هذه القضايا يستلزم صدق الموجبة فيها وتصدق  
 الايجاب بعدا فعند القياس وتارة في وقوعه في المسجع في الموجبة  
 لا السالبة في الاضطرار ان زعم المسجع ما يكون سلباً في الذات هذا الشكل  
 هو اليجابات لا السواب وذلك لان السواب لما نعت لا صدقها يستلزم  
 صدق موجهاً ويحتمل حصول اليجاب يحصل في الاضطرار الاوسط  
 فكانت السواب نتيجة لا تستلزمها كونهما تستلزم للوجبات كما ان  
 البرهان انه يلزم من صدق هذه السواب صدق تلك النتيجة سواء كان  
 ذلك الانساج ابتداء او بواسطة وهذه السواب ليست نتيجة والله  
 اعلم بالصواب **قال المسجع** ويكون العبرة في الكيفية اعني اليجاب والسلب  
 وفي الجهة اعني الضرورية وغير الضرورية بالكري **التمسيع** قال في ذلك  
 الخطأ لما روي عن الله عنه ما هنا من ان **المسألة الاولى** في قوله العبرة في  
 اليجاب والسلب بالكري فيجوز ذلك لان هذا الكلام يخالف للكلام  
 المشهور من ان النتيجة يقيم احسن المقدمتين وايضا في هذا الكلام انما هو  
 لما يمكن في الصغرى ان يكون سالباً تارة وموجبة اخرى وكذلك الكبير  
 يمكن ان يكون سالباً تارة وموجبة اخرى فيقال العبرة في اليجاب والسلب  
 بالكري لكن ثبت ان هذا الشكل يمنع كون الصغرى سالباً فكيف يليق به  
 هذا الكلام لما روي عنه من حيث بالليل ان الصغرى في كانت ممكنة حاجة

او وجوده فانه يجوز ان يكون سالباً في اقسامها ان كان الصغرى في السالبة  
 الحكمة الخاصة مع الكري الموجبة الصغرى في بيع نتيجة موجبة صغرى في  
 هذه الصورة كانت الصغرى سالباً والكري موجبة وكانت النتيجة باقية  
 للكري فاستغناء كلامه ان العبرة في السلب واليجاب بالكري  
**المسألة** قال في الاضطرار انه قوله النتيجة يبيع الكري في الحقيقة فيجوز  
 وذلك لان في اكثر كتب استثنى عن هذا الحكم صغرى من الصورة الاولى ان  
 كانت الصغرى ضرورية وكانت الكري في الزعم ان المحل في ذلك لم يرد في  
 الموضوع فاعلم ان النتيجة ضرورية فان لان الاكثر اريد او الاوسط  
 الاوسط ضروري للاضطرار فيجوز ان يكون الاكثر ضرورياً وكانت النتيجة  
 هاهنا باقية للصغرى واما في فقدنا الدلالة اعز من الضرورية والكبر  
 للدلالة لا وسطاً الضرورية للاضطرار لا يعلم ان الاكثر اريد الضرورية في  
 وهذا القدر لا يثبت الا الدلائل وكانت النتيجة هاهنا باقية فاعلم  
 للمقدمتين الصورة البانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكري وجودية  
 فالنتيجة هاهنا ممكنة خاصة باقية للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة  
 حقيقة احتمل ان يكون الاضطرار باعنا الاوسط والكري لما كانت وجودية  
 احتمل ان يكون حصول الاكثر حصولاً في الاوسط له فلا يمكن  
 الاوسط حاصل الاضطرار حصول الاكثر له فعلى هذا المقدر يكون الاضطرار  
 خالفاً عن الاوسط وان كان خالفاً عنه الا ان حصول الاكثر الاضطرار غير مستلزم  
 حصول الاوسط الاضطرار فيجوز ان يكون الاكثر حاصل الاضطرار فيثبت ان كانت  
 واحداً من الحصول وعدم الحصول فالحال في جزم هو هذا ان كان في  
 النتيجة في هذا الاختلاف ممكنة فيكون النتيجة باقية للصغرى هكذا  
 الكلام انما يثبت اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اذا كانت ممكنة خاصة  
 وكانت الكري وجودية في الاضطرار فيجوز ان يكون في ذلك فيجوز ان يكون

الأكبر • ان لا يكون الاضطرار باعنا







لا يفتقر الى استحضار العلم بشئ من هذه الاشياء فاما اذا كان الموضوع  
هو مجموع العلمين فلا يجوز له هذا الجوع غيب في غيبه حتى لا يكون هذا الاما  
**عقود** تصورها لا يصح مع تصورها لا يسطر على موجب حكر الدهن  
بابات ذلك الاوسط لذلك الاصغر ولذلك القول في تصور الاوسط  
مع تصور الاكبر لا يوجب فاق وجب فغنى حصول هذه التصورات  
المسماة بجزء الدهن ببابات الاكبر لا يوجب فاق ببابات الاوسط الاصغر  
ذلك فيجب حكر الدهن ببابات الاكبر لا يصح فغنى لا يكون الانسان  
اختيار في حصول العلم بهذه النتيجة لا يكون علمه بهذه النتيجة علم  
لزمه اختيارا او لا يمكن ان يقول بما اختاره ليس في كتابه السجلات  
بل في كتابه السجلات كانت اقل على ما يتبع هذه المقدمات لا ببابات  
التصورات ليست كشيء واما ان قلنا ان تصور الاصغر مع تصور الاوسط  
لا يوجب حكر الدهن ببابات الاوسط لذلك الاصغر وكذا القول في  
الكبرى فيجب حكر في بابات تلك الصغرى الى قياس آخر وهو ان القسمة  
الاولى منه فاما ان يستلزم وهو محال في غيبه الى قياس يكون مستلزما  
اصغره لا يسطر فاستلزام اوسطه لا يوجب استلزامه ضرورة فيجب ان يكون  
تلك النتيجة ضرورية بما اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر كانت  
الكبرى ايضا كذلك كانت النتيجة الثانية من القياس الثاني ايضا ضرورية  
اللازم وحينئذ يعود الامر الى ان يصير الشايع كلها ضرورية خارجة  
عن المقدمات والاختيار **المسألة الثانية** قولنا كل كذا حكر على جميع خبر ثابت  
ذلك الموضوع بذلك القول في الحكر على الذي فيه آخر مستوفى بتصور  
الحكر عليه ليس خبر ثابت على كل امور من شأنها ان يكون كذا كذا  
اشارة الى جميع تلك الخبرات فعلى هذا الحكر على الكل لا يمكن الا بغيره  
امور من شأنها ان يكون خبرا في خبره من شأنها ان يكون الخبر على الكل والموضوع

على الحال في خبر ثابت يكون الحكر على الكل لا يفتقر الى لا يفتقر الى قياس  
من مقدمات كلية فوجب القول بفساد كل قياس فان قالوا انه يمكن ان يفتقر  
حكما كل من غير ان يحتاج الى تقديم العلم به الا انها لا يمكن ان اعلمت ان  
الجسمية مستلزما للولعية خبر ثابت ان تعلم ان كبري سولف خبر ثابت  
يرجع حاصل هذا التركيب الى تماهية الاشارة مستلزما لما فيه الاوسط  
وماهية الاوسط مستلزما لما فيه الاكبر لان على هذا التقدير لا ينبغي  
الحال الاوسط مكررا في المقدمات وذلك اما ان لا ينبغي او ان يفتقر الى  
اخر من القياس يسمى بالحق الآن فيه وهذا تمام القول في المسألة  
والجواب عن السؤال الاول انك اذا قلت زيد حيوان فهذا حق وان قلت  
واحيوان جنس فاما ان تنكر على هذا الاما لا وتجعله كليا فتقول لعل  
حيوان جنس اما الاول فلا ينبغي لان المسألة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية  
لا ينبغي في هذا الشكل الثاني باطل لان قولنا لعل وان كان خبرا ان خبره  
ان كل واحد بما يقال له انه حيوان فهو جنس وهذا ذلك معلوم بالضرورة  
وعن الثاني فيجب ان كل انسان انسان وهذا وان كان من باب لا يفسد  
الواضحات الا ان حكر وعن الثالث ان المسألة التي ذكرها سابقا حكر  
لو كان المراد من الحكر على الاوسط موضوع بالاكبر وليس الامر كذلك  
بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فان ثبت له الاكبر فلا ذكر ان الاوسط  
ثبت له الاوسط غيبه في قطعه من مجموع هاتين المقدمات من قولنا الاكبر  
الاصغر من خبر حكر الى خبر مستند اشترط على الواحد عن الرابع ان الفعل لما  
حكر بان الحكر الذي جعل الاوسط معه اوسط مستلزما الاكبر خبر ثابت  
يمكن ان يعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت له الاكبر لا يفتقر  
لخبر قول هذا العلم على كل عرفه على الخبر ببابات ولا يفتقر الى خبر ان  
الذهن يفتقر الى استحضار العلم بشئ من اول ذلك لما قدمه على تركيب

استقام



العنقبة لان العنقبة معناها حكم الذين ينجون من الشر والاشم والاشم  
 ضيق ذلك الشر من غير ان لا يكون ذلك الحكم منقذاً من الشر والاشم  
 على ان يكون ما قد ينجي من الشر والاشم فلا ينجي من الشر والاشم  
 ومن المباح ان يرجع ما حصل الغياب على ان يكون الاصل من موضوع لا يخط  
 فيقول ولا يكون موضوعاً لا وسطاً في موضوع ولا يكون على هذا  
 لا يصدق كونه الاوسطاً منكره اقله **المسألة الثالثة** افضل الاشكال  
 هو الشكل الاول ويكفي على وجه الاول ان هذا الشكل يعطى المحصول  
 الرابع والثاني لا يعطى الا الثالثين والثالث لا يعطى الا الرابعين والثاني  
 ان يهاين الشر والاشم ولا يعطيه الا هذا الشكل لان بقوله  
 الله عز وجل لا اله الا الله لا يكون في هذا الا في هذا  
 المعنى ان كان في الايجاب ليحصل الامر الشكل الاول لان الموجبة الكلية  
 لا ينجيها الا هذا الشكل وان كان في السلب ليحصل بقدره في السلب  
 الثاني لكن لا يعطى المظهر الطبيعي لان الاصل من ان كان في جعل عليه الاوسط  
 الذي هو العلة الا ان في الكبرى ما جعل المفعول ناهياً للعلة في الوجود  
 بل رجح في جعل المفعول انما يستويها والعلة ناهية فلا يكون ذلك امكاناً  
 بالوجه الاول على النظر الطبيعي واما الشكل الثالث فلا يكون للعلة  
 قد وجبت حقيقته الحد الاصل من الحد لا من العلة فثبت ان  
 النظر الطبيعي في هذا البرهان الذي هو اسرف البرهان لم يحصل الا في  
 الشكل الاول والوجه الثالث في بيان اسرف الشكل الاول ان الحد موجب  
 كلية فلو امكن ان يهاينها من الوجه الخامس فلا ينجيها الا اذا حصل  
 فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذ الركن يدهية افتراضها الب  
 الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الاول ومن هذا المانع  
 ان جعل في افتراضه ذلك لا سيما لا بالشكل اعتباراً في الاول في هذا

الوجه الرابع في المسئلة  
 كما في المتن في الثاني  
 الشكل الثاني في الثالث  
 انما يمكن في الثالث  
 في افتراضه ولا  
 في افتراضه ولا  
 في افتراضه ولا

الوجه السادس في معرفة النعمة لا يحطل الا في الحكم الموجب لتمام البرهان في العلم  
 به غير ان لا يكون ذلك بعضاً من بعض بل هو له ان في بعض فاذا اعتبر موضوعه  
 وكان مثلاً ذلك البعض هو عاداً الى الكلية فصار كل واحد في الثاني  
 فان يعرف من الشيء ما ليس هو وهذا امر خارجي ويخبر بها غير ما لا  
 ان يشار في ضمن ذلك السلب الى معنى هو في الحقيقة فيصير ذلك السلب  
 في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا يحصل الا في الحكم الموجب وذلك  
 لا ينجيها الا الشكل الاول فثبت بهذه الدلائل ان الشكل الاول افضل  
 الاشكال وانه اقل **قال الشيخ** اما الشكل الثاني في شرط ان يهاين  
 يكون في الكبرى كلية ويختلف مفهوماً بالاجاب والسلب **المسألة** قال الاول  
 رتبة انه ما هنا مسائل **المسألة الاولى** اثبات ان ترجيحاً يكون كقولنا  
 الشكل كلية فهو في الكتب واثبات ان ترجيحاً يختلف مفهوماً بالاجاب  
 والسلب ففهم اسراف لطيفة فتقول لا اشترك في الاجابات والسلب  
 اسرشتك فيه بين الامور المتفاوتة وفي الامور المتشابهة فلا يمكن  
 الاستدلال بذلك الاشتراك لاهل الثبات ولا لاهل المتوافق فثبت ان لاهل  
 من اختلاف في الكيفية ثم نقول في الاختلاف في العرضيات المتفاوتة  
 فيه بين المتشابهات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال به ايضاً لاهل  
 الثبات ولا لاهل المتوافق الا ان كان الاوسط واجباً لثبوت واحد  
 الجانبين وممتنع الثبوت للجانب الآخر وجب حصول الثباتين في الجانبين  
 ولذا عرفنا ان الثباتين في العرضيات المتفاوتة لا يدل على سلب صلاتها انه  
 لا يثبت في هذا الباب من الممكنين المتماثلين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف  
 اختلافاً في العرضيات لا في اللوازم وايضاً اذا كانت حدي المعادتين  
 حرة في الزمان والزم في الزمان فيكون كانهما متشابهة متساوية في الزمان  
 كانهما متشابهين او متساويين في الزمان متشابهة فالأخرى متساوية في الزمان

المسئلة في الامور الموجبة  
 في الافتراض في الثالث  
 في الافتراض في الثالث  
 في الافتراض في الثالث  
 في الافتراض في الثالث







أم لا أيضا فقد دللنا بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معرفة فقط  
 وتدريبها بالضرورة لا لضرورة بحسب وقت معرفة بحسب الجملات التي  
 اعتبرناها في الضرورة فمنها في الامكان فالضرورة لا يمكن ان يكون  
 او لا حصول الاستصحابي فاهتمامنا الخاص بضرورة لانها يمكن ان يكون  
 في الوجود او في العلم او في الوجود او في العلم او في العلم او في العلم  
 في مجموع هذه الاعتيادات ثمانية في مجموع الجملات بحسب  
 الضرورة وبحسب الامكان سنة عشر بحسب الدوام او اللادوام فيقول  
 اللادوام ان يكون بحسب الذات او بحسب الوصف ما الذي بحسب الذات  
 فالما ان يكون ما يما مع بيان كون ضرورة او مع بيان كون ضرورة بيان  
 كونها ما يما مع السكون عن كون ضرورة او غير ضرورة وايضا لا بد بحسب  
 الوصف ما ان يكون ما يما بحسب الذات او كون ضرورة او غير ضرورة الذات  
 بنين كونها ما يما بحسب الوصف مع السكون عن كون كونها ما يما بحسب الذات  
 أم لا هذه سنة وانما اللادوام هو الحكم الذي ثبت لادوام وهذا  
 اما ان يبين كون ضرورة في ذلك الوقت او كون ضرورة في بين اللادوام  
 مع السكون عن كون ضرورة في كون ضرورة في كون ضرورة في كون ضرورة في كون ضرورة  
 سنة وانما المحي الذي لا يدوم بدوامه في كون ضرورة في كون ضرورة في كون ضرورة  
 وصفه في الاوصاف ثمانية بل الذات او لا يكون كذلك او يكون كذلك  
 بنين كونها لا بد في كل من الثلاث مع السكون عن ذلك التصفيل فلهذا سنة  
 اخرى ومع التسعة المذكورة اثنا عشر في هذه اثنا عشر مع تلك السنة  
 عشر ثمانية وعشرون في الاعتبار التاسع والعشرون كون وجودها  
 في الاعتبار السكون كونها مطلقا عامنا في هذه السكون اعتبارا في الجملات  
 عرفت هذا فيقولنا في كل شيء وهذا الموضوع يمكن ان يكون في احد شي  
 هذه الاعتيادات ثمانية وحينئذ يصير هذه الاعتيادات بحسب هذا الاعتبار

فسمعا به ان اذا جعلنا واحدة من هذه العدد صغيرا جدا جعلنا كل واحد من  
 تلك التسعة مائة اليها على سبيل الكبر في حينئذ يصير هذه انواع الاقسام  
 البسيطة والكمية ما يحصل من ضرب تسعة في تسعة في علم ان تلك  
 ان من يدعي اعتبار الجملات بحسب وجود اخرى كثيرة كما ذكرنا في كتاب  
 المطالب العالمية وحينئذ يزداد انواع الاقسام على المبلغ الذي ذكرناه في  
 عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري مجرى البحث في التمايز الذي ليس بمتحد  
 بعض هذه الانواع بالذكر وانما البقية اولى من العكس فلا يخفى ان الاول  
 تركوا لاكتفاء هذه الاسكال البسيطة الاصل الثاني في ان ليس في الاقسام  
 بمقدرة كلية والقسمة ما لم يكن صفة لا يمكن ان يكون بها سبيل الكلية  
 فان الذي لا يمكن صفة في البرهان من فرض عدمه حال وان كان الامر كذلك  
 في هذه بقية على العمل ان يحكمه على سبيل الكلية فثبت ان الاقسام المركبة  
 من القضايا الضرورة فقط فان في الاقسام مركبة لاهية عن المقدمات  
 المركبة قلنا يثبت ان الشك في السكون من ضرورة في ذلك في الحقيقة من الاقسام  
 المركبة من المقدمات الضرورية وانما اعلم **قال الشيخ** وقد بين في الحقيقة  
 المتصلة في ان على هذه الاشكال فاجعل هذا الموضوع مقدما وبذلك  
 المحيول الثاني فان كان الثاني في الضرورية مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول  
 وان كان الثاني في كل منهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما معا فهو  
 الشكل الثالث والشرطية التي تليق من اجتماع طرفي المطلوب فهي النتيجة  
 والشرطية المتبعة في الاستدلال هي الشرطية المذكورة في الجملات ان  
 بعد هذا شرع في بيان الخصائص الأربع في الشرطيات فقال الكلية ان  
 كقولك ان كان آت في كل الكمية السالبة كقولك ان ليس آت اذا كان آت  
 في كل الجزئية الموجبة كقولك ان يكون آت اذا كان آت في كل الجزئية السالبة  
 كقولك ان ليس آت في الجزئية السالبة كقولك ان يكون آت اذا كان آت في كل الجزئية







ما دفعه من الحلو ونفذه وقيل الحلو في سرج خبيث كل واحد من هذه الامور  
لا بد من غلبة في قول خبيثا فنقول انفسه الشريعة المتصلة لا بد وان  
يكون مركبة من خبيثين فاما ان يكون مركبة من الغضبية ومن تعصبها  
او من الغضبية ومن اللام الشاوي بغضها والحكم في هذا من الغضبية  
لانه يمنع اجتماع الطرفين على الصدق معا وعلى الكذب معا فاما ان يكون  
مركبة من الغضبية وما هو احقر من تعصبها كقولك هذا الشيء اما ان يكون  
جرا او شيئا والحكم في هذا الغضبية يمنع اجتماعها على الصدق لكنه لا يمنع  
اجتماعها على الكذب واما ان يكون مركبة من الغضبية وما هو اعز من تعصبها  
والحكم فيها انه يمنع اجتماعها على الكذب والالزام في تعصب الغضبية ولا  
يمنع اجتماعها على الصدق لان كل ما كان اعز من تعصبها كان مركب  
الاجتماع مع ذلك الشيء الاضطرار هذا الغضبية مركبة من موضوعية في  
سابقة كقولنا ان يكون في الجبر واما ان لا يعرف فان لم يدر ما ان  
يكون في الجبر واما ان لا يكون فاذا المركبة في الجبر وجبان لا يعرف لانه لا يقضي  
بالجبر كما يعرف لكن قولنا ليس في الجبر في الغضبية اخص من قولنا ليس  
بغيره فاذا قلنا هذا ما ان يكون في الجبر واما ان لا يعرف فقد وضعنا في  
سابقة قولنا ان يكون في الجبر ما هو اعز من تعصبها وايضا قد يكون هذا  
المتصلة مركبة من سالتين كقولنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا  
واما ان يكون نباتا ما ذا كان حيوانا لانه ان لا يكون نباتا فاذا قلنا هذا الشيء  
اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان حله ما ذكرنا فاذا عرفت هذه  
المقدمة فنفذت الحركات المتصلة ما دفعه من الحلو معا فبذلك المتصلة  
اما ان يكون ذاتي او غير ذاتي واكثر من كان الاول كان استثناء وجودها  
كان استثناء تعصبها الآخر واستثناء تعصبها كقولنا هذا الشيء اما ان يكون  
هذا العلة اما زوجة او ثاوية لكنه زوجة فليس يريد كثره في حلقه من زوج

لكنه ليس بزوج وهو زوج لكنه ليس بزوج وهو زوج واما الثاني فان كان  
المتصلة الحقيقية ذاتية او غير ذاتية اكثر من سالتين فهو مثل قولنا هذا الشيء اما  
زايا او اقل او مساو او استثناء وجودها كما كان ينبغي فنفذت البواقي كما  
لكنه لا بد من تعصب لغير مساو ولا تضاد في الاستثناء تعصبها من تعصبها  
متصلة مركبة من جزاين البواقي كقولك لئلا ليس في الجبر تعصبها وهو اخص  
مساو واما ما افترضنا المتصلة التي يمنع الجمع ولا يمنع الحلو فاما  
قولنا هذا الشيء اما غير ذاتي او ذاتي استثناء تعصبها كان ينبغي فنفذت  
البواقي لانه لا يمكن ان اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد كما لا يروى  
وجودها كما كان عدم البواقي واما استثناء تعصبها كان لا ينبغي فنفذت  
لا بد ان اجتماعها في الشيء الواحد لا يمكن الاستدلال به بعد ذلك  
بشيء على وجود الآخر ولا على عدمه واما المتصلة التي يمنع الحلو ولا يمنع  
الجمع فاما ما لم يرد من استثناء تعصبها كان وجود الآخر لا يمكن ان  
بان ارتفاع الطرفين في الشيء بان ارتفاع احدهما المزمع حصول الآخر لان عند  
ارتفاع احد الطرفين لارتفاع الطرفين في الشيء في الشيء يكون الطرفان قد اجتمعا  
على الارتفاع وذلك مما لا استثناء وجودها كما كان لا ينبغي شيئا الا لا يمكن  
بان اجتماعها بان ارتفاع من وجود احدهما الآخر ولا وجود الآخر  
لا يمكن ان يستدل بوجوده واخذ منها الا على عدم الآخر ولا على وجوده والله  
اعلم **قال الشيخ** قياس الحلق وهو ان يأخذ تعصب المطلوب ويضيف  
اليه مقدمة متصادفة على قوله قياس من تعصب شيئا ظاهر الاحتمال ان  
حجب تلك الاحتمال ليس بالقياس والقياس من التعصب المتصادم على سبيلها  
احتمال تعصب المطلوب فاذا هي محال فتعصبها حق **الشيخ** قال ولا نشأ  
أفضل المعالي من الله تعالى الكلاذخ فتحتمل تعصبها ان قياس  
الحلق هو الاستدلال باستثناء لا بد من تعصبها على استثناء ذلك التعصب



فيما يصح التفتيش الآخر وعلى جهة هذا لا يجوز الدخول في ذلك التفتيش وتزج  
هذه الحقائق في بيان ما لا يقتضيه المطلوب وتفتيش اليوم بعد من هذا  
ويكون على وجهه من حيث يتبع نتيجة ظاهرة الاستنتاج فيكون ان سببه لك  
الحال ليس في الغالب ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل  
فعل ان سبب لم يثبت ذلك الحال هو مقتضى المطلوب فذلك التفتيش باطل  
فتفتيش هذا التفتيش وهو المطلوب حتى وانما سبب هذا التفتيش يقتضيه  
الحال فتفتيش الاول انما الحلف هو الذي من الحق لظن الحق في هذا التفتيش  
نتيجة باطلة لا تترتب على ما في ذلك في هذا التفتيش لا يثبت على ما في  
يقضي مقتضى التفتيش بالبيان من مقتضى التفتيش الباطل في شدة  
بطلان تلك النتيجة على مقتضى المطلوب فكان لا أساس له في دعوى مطلوب  
من حلقه لا من قد امر الله **اعلم ان السج** وان سبب اخذت تفتيش  
الحال واضقت الى الحلف فتتبع المطلوب على الاستقامة **التفسير** قال  
مولانا الفضل لما روي عنه انه هذا العمل يستتبعه الحلف على المستقيم  
وسا لا تدعي ان قولنا كل انسان حيوان حق فنقول ان كل هذا صمد  
تفتيشه وهو قولنا ليس كل انسان حيوان وتفتيش اليوم بعد من هذا وهي  
قولنا كل ناطق حيوان ينتج من اربع السات فلنفس كل انسان ناطق وهذا حال  
وهذا الحال بما لم يثبت من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا فكان هذا باطلا  
فتمتصية حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجة الباطلة هي  
قولنا ليس كل انسان ناطقا فان اخذنا تفتيش هذه النتيجة الباطلة وهو  
قولنا كل انسان ناطق وجببت اليه المقدمة الحقة وهي قولنا وكل ناطق  
حيوان انتج ان كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب في الاول **ف**  
**السج** الاستقامة هو ان ينتج حكم على كل وجوده وجزءه ما وكلها او بعضها  
كما عكس ان كل وجوده عكس الاستقامة والاستقامة لا يكون في مكان

في وجوده يتناول بطله فكذا على كماله **السج** قال مولانا الفضل لما روي  
الله عنه اعلم ان الاستقامة على قسمين احدهما ان يكون على الكل او وجوده في  
الحكم في جزءه ما في الثاني والى هذين القسمين اسارة السج بقوله هو الحكم على  
كل وجوده في جزءه ما وكلها او بعضها التفتيش الاول وذلك مسلم ما اذا وقع  
الشك في ان لا ناطق هو ما في امره ما في تفتيشه من حيث ما في التفتيش لا يثبت  
جهة الناطق وخبرنا ناطق بل من جهة قسمه اخرى كما لا يخفى في تفتيشه  
وجبت المات ببيان جميع اجزاء الاستقامة اخذنا على الحكم على الحيوان حسب  
هذا الاستقامة ما في تفتيشه في ذلك الى الناطق فنقول كل ناطق حيوان  
وكل حيوان ما ماضي وما غير ماضي وكل ماضي وغير ماضي ما في تفتيشه على  
ما في وهذا ما ماضي في ذلك كما لا يخفى فلا يثبت من التفتيش الحقة واما التفتيش  
الذي وهو الحكم على الكل لوجوده في بعض جزءه باطل فكذا لا يقتضي الاستقامة  
لاختلاف كون كل ما غير المذكور وان كان ماضيا خلافا لما المذكور فله الله  
**اعلم ان السج** واما التفتيش وهو الحكم على الغائب بما هو موجود في السج  
**التفسير** قال مولانا رضي الله عنه الاول ان يقال التفتيش هو الحكم على وجوده  
بمثل الحكم المات في مقتضى اخرى له هذا يقع على وجوده بعبارة فانه يكون  
للقايب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما اننا لو اجدنا عالم بالعلم  
والله تعالى موجود فحينئذ يكون مختصا بالحقبة والحيز كما اننا لو اجدنا ما يكون  
كذلك وتامة يكون لهما الشاهد بالغايب كما يقال لو وجدنا الواحد ساجدا  
اعاد بعض الاشياء لغيره على احوال الاشياء كما في قوله تعالى وتارة يكون  
الحا بالغايب بغيره كما يقال للمعترف اجعنا على انه تعالى يريد بالارادة  
فوجب ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون لهما الشاهد بالغايب كما يقال  
للمعترف اجعنا على اننا لو اجدنا ما يكون مختصا بالحقبة والحيز كما اننا لو اجدنا  
ان يكون ما يكون فله الله الاستقامة والاستقامة لا يكون في مكان



الشيء الرابع وكذا الشيخ مشعره مخصوص بآراء الغائب إلى المسألة الأولى  
أيضا شخصي كلامه وهو أن يقال إن هذه من ألقاب المشكوك المتخالف فيه  
ومن السامع للسلوك المتفق عليه وحسبنا يكون لفظه مستورا لا اختلاف  
الاربعه التي ذكرناها **قال الشيخ** وأوجه ما يكون المشترك فيه على الحكم  
في المسألة الأولى أنه ضعيف من وجهين الأول أن ذلك المشترك علة  
لجود الحكم في المسألة من حيث ذاته في السامع وعلى هذا التقدير يستلزم أن  
يكون علة الحكم في الغائب لما في العلم بذلك المشترك بنفسه لا بغيره ويكون  
علته ذلك الحكم أحد قسمي ذلك المشترك وحده لا بالضرورة أن يكون ذلك  
المشترك علة لذلك الحكم مطلقا **قال الشيخ** فإن لم يكن هذا لما تعان وجه  
أن الحكم معلق بغيره وهو القدر المشترك لعلنا نقول بغيرها **قال** مؤلفنا رضي  
الله عنه صدق الشيخ فيما قال ذلك لأننا إذا قلنا علة الحكم الواحد استعلة  
بالعلم فوجب أن يكون عالمه الله تعالى كذلك أيضا علة الحكم الواحد يستلزم  
معللة بالعلم بالحدث والعلم بالحدث يستلزم بغيره في حق الله تعالى ويقال  
العالمية فثبت أن عالمية جازية وعالمية واجبة والعالمية الجازية هي التي لا  
والعلم بها عالمية الله تعالى فهي واجبة فلا يلزم تعليلها بالعلم إذ عرفت هذا  
فقولنا وجه هذا التساؤل أن قد سبقنا الاستدلال لما لو ثبت أن  
العالمية من حيث عالمية معللة بالعلم من حيث هو علمنا انقلب هذا التعليل  
برهاننا لأننا نقول بالعالمية الله عالمية وكل عالمية وهي معللة بالعلم ينبج أن عالمية  
الله معللة **قال الشيخ** الضمير فاس بكسر الفاء فقط كقولهم فلان يخطون  
بالليل وهو مخطوط وحده كبري ما لا يستغنى عن العلم بالظلمة **التميم** قالوا لا  
من جهة الله عليها ما الذي لا يستغنى عما يقال أنه يصح أن يقول ذات الشيء مع  
الذهول عن كونه موقفا في كونه وجوبا أن يكون ذاته متعارفة لمؤثره والشيخ  
لهذه السببية في تلك الحقيقة هو تلك المقدمة مع مقدمات أخرى وهي قولنا

كل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فها استغنى عن العلم بهذه المقدمة لما كانت  
ظاهرة جلية لا تحتاج إلى دليل لا يستغنى عن ذكرها بسبب ظهورها وإدراكها  
الذي يكون الغرض من الخلاف إيقاع المناظرة فها إذا قلنا فلان يخطون  
بالليل وهو مخطوط كان ذلك مؤثرا لصحة هذه السببية أما الوجه الثاني الذي  
وقلنا من طاعت بالليل وهو مخطوط فها قلنا بطلان العقل كذب هذه المقدمة  
الكلية وإذا قلنا العقل على كذا بغيره فغيره لا ينبغي صحة ذلك النتيجة فلا  
جزء من هذا الحكم فها السببية الظن لما أكد الله أعلم بالصواب **التميم**  
**في أن لو طبقنا الاستدلال** أقدمت على متناول لعلنا لم يرد في الحق سائر  
كقولنا الشمس مضيئة في الجواب كقولنا الشمس تشرق وتغرب والشمس  
فيها الضمير في الأوليات كقولنا الحكم بغيره من كونه لا سيما في المسألة  
لشيء واحد متناويز والمقارنات كقولنا أن تكون مضيئة في التفسير قالوا لا  
يرضى الله عنه أقول إن المقدمات لا يمكن أن تكون كلها كسببية ولا لا فتنظر  
كل تضيق إلى تضيق آخر بسببية فلو كانا ذلك لكان التسلسل وها إذا  
والموقوف على الحال كما لو كان لزم أن لا يحصل شيء من الضديقات الكسبية  
ثبت أن القول بأن كل الضدين كسبية يمنع من كونه شيء كسبيا وما أدي  
بغيره إلى بغية كان باطلا كان القول بأن كل الضديقات كسبية باطلا ولما  
ثبت هذا ظهر أن الضديقات ينتهي بالآخر إلى الضديقات غيبة غير  
الاكتساب فنقول لأننا إنما نكون مستغنى من العقل ومن الجدل ومن  
مجموعهما إنما المستغنى من العقل المحض في الأوليات وذلك لأن كسبية  
قائمة موضوع ولها محمول وكسبية يكون بغيره مشهور موضوعا وموضوعا  
بغيره كما كان في جزير الدهن باستناد ذلك المحمول إلى ذلك الموضوع أو  
بغيره عنه فذلك المقضية هي المسماة بالأولوية فها استغنى عما قبلها لا سيما  
لأن العقل عمل تلك المحمل لا بد من ذلك ولا على ذلك الموضوع من جزير شرطه







فيكون انما الرابع ان هذا الطريق الذي ذكره في الفرق بين هذه وبين غيرها  
 لا يكون بالبداهة بل بالاعتدال لا الفكر والاعتدال الذي في القول بالبداهة ثابت  
 لا يتبين من حيث هو بل بالاعتدال الذي في القول بالبداهة ثابت  
 النظر في هذه النظريات وتوقف على البداهات فان زاد المدعى في ان يستدل  
 بالبداهات في النظر في البدهيات لا غنى راجعا الى ان هذا هو العقل  
 بخلافه المشهور ان البدهيات في قوة البدهيات ولا فائدة من هذا  
 لان قولنا ان هذا الطريق ان كان المراد بكونه صحيحا كونه بصالح العالم فلو  
 يتوقف على ما كان غائبا الى الجلب لمصالح في دفع المفاسد فهذا هو الحق  
 لا شك فيه وصحة متواترة في يد العرف لان المتعجب بهذا التفسير  
 لا يمكن عقبيه في حق الآلهة المتعلقين بالمناقب والمصادرة ان كان المراد من كونه  
 صحيحا امراسون في ذلك الحق غير مستوفى فضلا عن ان يكون مستقلا  
 به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما بداهيا فعلمنا ان  
 كلامه في تقرير هذا الفرق حصل واما الفرق الذي ذكره الشيخ في الاوليات  
 في بين الوهيات فتعول اذا عرفت بان هذه الوهيات لا يبلغ في الحق مبلغ  
 البداهات فيجب ان لا يحل هذا الفرق ولا لا دعيت المسألة في القوة  
 فتعول هذا اجل يستدبر ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكره باطل كما  
 المقادير الاولى وهو ان ذلك باطل فتعول الذي يدل على جلاله انما دعيت على  
 عنه ولما ان موجودا ان يكون متغيرا او حالا في الحقيقة ولا مستحيلة لاحالا في  
 الحقيقة وحده العقل فاطمأنت صحة هذا التفسير ولم يجد فيه العقل ابشرا  
 وجود هذا التفسير انما كان جازما تجري جزءا بامتناع الجمع بين الوجود  
 وعدم ولا يجد العقل جازما بامتناع البتة فتثبت ان هذه المقدمات ثابتة  
 مبلغ البدهيات في القوة واما بتقدير ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي  
 ذكره باطل فتعول في حق البدهيات لان العقل لا يمكن ان يكون في القوة

المتعجب في البدهيات لا يوجد في العقل على انما هو في العقل في حق البدهيات  
 الحكم في هذا العقل انما هو في العقل في حق البدهيات  
 ذلك الحكم الا في هذا العقل انما هو في العقل في حق البدهيات  
 لانها لا غنى راجعا الى ان هذا هو العقل  
 هذه القوة في هذا العقل انما هو في العقل في حق البدهيات  
 يتوقف على علمه باحكامه العقل التي لا غنى راجعا الى ان هذا هو العقل  
 لا يوجد في حق هذا الحكم الا ان هذا هو العقل في حق البدهيات  
 ان يتوقف على المسطرة مستحكمة وذلك في حق البدهيات في البدهيات في البدهيات  
 بالفضاء الباطلة الثاني وهو انما يتوقف من نفسا اخر ما قطعنا في بعض البدهيات  
 ثم انكرت من ان هذا الجرم ان يكون من قوة مسماة بالعقل وتارة يكون من  
 قوة اخرى مسماة بالوهم الا ان الفرق بين العقل والوهم ليس معاويا بل  
 بالافضل ما في ان يكون ذلك معلوما بالاستدلال الدقيق كان هذا الحكم  
 يتوقف صحة البدهيات على هذا الفرق وتثبت ان هذا الفرق لا يتصور  
 بالنظر الدقيق كان هذا الحكم على صحة النظريات لكن صحة النظريات متوقفة  
 على صحة البدهيات فان لم يكن ذلك وهو باطل الثالث في المدعى في هذا  
 الفرق انما هو وجود المذكورة في الفرق الاول فتثبت بما ذكرنا ان هذا الفرق  
 ضعيف وانما لو سلمنا حصول الاشتواء بين البدهيات وبين المشهورات  
 والوهميات لهما القول بالسفطة لزوما لا خلاص عنه والله اعلم السؤل  
 الثالث ذكر الشيخ في الاوليات ما بين وهو قوله الحكم اعظم من الجرم  
 الاستدلال المتساوي في الشيء واحد متساويين في القوة العقلية الاولى جعلا  
 عندنا في قولنا الشيء والاكباد لا يمتنعان ولا يرفعان فاما قولنا  
 الحكم اعظم من الجرم فهو فرع على تلك المقدمات وذلك لان قولنا كان  
 الحكم ليسا بالجرم وغيره لا يتبين بين وجود الجرم والآخر بين عدمه وتفاوت

هو في العقل صحة البدهيات  
 على هذا الفرق في حق البدهيات  
 هذا الفرق لا يتصور  
 الدقيق



في نفس الامر وحده فيلزم ان يكون ذلك الحيز كونه وجودا معاديا في حال  
خاتمة لنا الاستدلال المتناهي لئلا يحد من سائر تلك الاشياء لان الاستدلال اذا  
كان متناهي لم يكن كانه حقيقة تلك الاشياء واجده فلو لم يكن تلك  
الاشياء متناهي لم يكن حقيقة تلك الاشياء في ذلك الاشياء وان  
يكون حقيقة واحدة وان لا يكون حقيقة واحدة فانه الجمع بين الوجود  
والعدم وانما ثبت هذا فنقول ان حيز العقل يعاين القضية من ان كانت  
تلك القضية الاخرى لم يكن ما بان من القضية من الاوليات وكذا  
اعلم هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل واما المستفادة من الحيز  
فهو المحسوسات وهي كقولنا الشمس مضيئة والنازحارة وفيه سئل الا  
السؤال الاول في الحواس كثيرة الاعراض فان الحيز لم يكن الحيز ساكن  
لأنه كان متحركا قال الجاهل في الحقيقة قد يرى في الحقيقة كانه لا يسط  
منه كما انه بالقياس وقد يرى في الكبير صغيرا او الصغير كبيراً اذا كان الامر  
كذلك احتيج في من يصفها عن خطاها الى حاكم آخر يحكم عليها وجب  
لا يكون الحيز عاكسا لابل الحاكم الاول هو العقل والسؤال الثاني في الحيز لا يسط  
الحكم اليك بل الحيز في الحكم الحيز لا يمنع بل لا في الحيز ولا في الجاهل  
فانه لا حد لما سدا في الله لان يقال لا احساس في الحيز ثابت بعد الفهم  
لغيره كونه كونه من المفارقات لان تلك الحيز الكلية تكون عقلية  
لا حسية فظهر بهذا ان قول السرخ في سؤال المحسوسات انما كقولنا  
الشمس مضيئة والنازحارة ليس كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس  
مضيئة قضية كلية والحيز لا يحد في الكلمات فاما قولنا هذه الشمس  
مضيئة فهي محسوسة والذي الكلام في قولنا النازحارة الشمس الثالث  
ان الحيز بما يحس بالماضي الموجود فاما ان ذلك الشيء يمتنع ان يكون غير  
فذلك حيز محسوس وما لم يحس لاشياء انه يمتنع ان يكون غير ما اعتد

قار لا يمنع في الجاهل من التي لا يطلب منها الا الجزر الشؤ لا لا يمنع  
الحيز لا يعلق لما لا بالقوة فاما الشؤ بان حيز الشمس وموقف ذلك  
القوة فذلك غير محسوس بالية لان انما في الشمس وجوده انما ان يكون  
امر حسية لا وجود له في الخارج وان كان في وجوده في الخارج الحيز  
ليس من المصيريات فثبت بما ذكرنا ان هذه القضايا لا يحصل من الحيز  
الحض بل حصوا لها ليس الا العقل والحيز جاري في هذا الباب جري لا  
قاما القضايا المستفادة من مجموع الحيز والعقل وهي بوعان الاوليات  
الحيات وذلك لان اذا راينا ان الشيء لا يمنع وجوده او عدمه حكمنا بان  
يكونا حيزا ماضيا لا غير كقولنا الشؤ بنا يسهل الصفه وقيل سئل الا  
السؤال الاول في الحيز لا يمنع عنه المورث فيه وجوده او عدمه فثبت  
يدونه مع العقل المعقول وقوع تلك العلة والخاصة المتساوية في كلتا  
والعقل لا يمنع ان يتبين ذلك ليس بعلة الشؤ الثاني في الحيز لا يمنع  
مع العلة وجوده او عدمه فالدور ان مشرك بين الجاهل والعلية غير  
مشرك فيه فها بين الجاهل والجو من هؤلاء افاضلهم لما حاولوا بان  
ان الشؤ لا يمنع العلم بدور ان التعويل على الطرد والعكس لا يقبل العلم  
بالعلية من انهم ذكرها ان الجاهل يفتقر اليقين نعم انه لا معنى للجهل الا الطر  
والعكس وهذا من الجاهل الشؤ الثالث ان الانسان في بلاد الرين لا يكون  
الا اسود فلو فرضنا انسانا ما زلنا لا بلاد الرين ولم نسمع في وجوده سائر البلاد  
فهذا لا يجوز بان كان انسان اسود فلما لم يجد له علما فساد هذا الاعتبار  
السؤال الرابع ان هذه القضايا الغريبة لا ثبت صحتها الا بعد اعتدات  
كثيره سئل ان يقول هذا الجوهرا الحادث الابد من سبب وذلك الشؤ بان  
ان يكون نصرا في الجوهرا امر لا في اوله او اخره فله او من امتنا بان  
الاجاز ان يكون نفس الجوهرا لان يكون محلا له ولا يكون محلا له فثبت



فيكون ذلك الاشياء من جهة لا يمكن ان يكون الاستدلال هذا الاثر الى الاشياء  
 الا انما علم ان الاشياء لا يكون بالذات لا على الاختيار لان يستدل بكونه  
 كما لا يختار فلعلنا انما نعلمه بغيره فلهذا يستدل على ان الاستدلال  
 السبب من غير ان يكون ذلك السبب فيه ما يشهد ان لا يمكن انما  
 ذلك الموضع لا يتعدى شيئا من هذه المقدمات والموضع يستدل انما  
 في يستدل ان يستدل في ذلك الموضع ما يستدل عن التاثير ان قد ظهر في  
 المقدمات فلهذا ان ذلك الاثر انما يصدر عن ذلك الموضع فاذا كان العكس  
 يصح هذه القضية بالقرينة من غير انما هذه المقدمات العكسية  
 فكيف يمكن جعل هذه المقدمات من المادى الغشبية عن الجرح واليهما  
 الحاصل وهو ان الجرح يصح هذه القضية الجرحية ان كان عيانا  
 كان ذلك التاثير من المادى فلا يمكن جعلها من المادى لانها لا  
 اختار الى غيرها لا في غير ذلك لا يمكن جعلها من المادى لانها لا  
 النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس المستفادة  
**قال الشيخ** سألنا ما يسهل من خلاف قول القدر بسبب قهره وقهره من  
 الجنس وذلك يقيد بالحدس ان ذلك النوع يستلزم من الجنس **التفسير**  
 قالوا لا انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
 الاول انما يحصل المتعبد ليس الا بالطرف والعكس وقد عرفت انما لا يثبت  
 فلهذا لا يثبت الشك الذي في العلم بالانما انما انما انما انما انما  
 بسبب الغرض في البعد من الشمس ويحتمل ان يكون قهره مستفادا من الشمس  
 ان كان غشبا عن البرهان كان ذلك من المادى فلا يمكن جعله قسما  
 آخر ان كان غشبا عن البرهان فكيف يمكن جعله من المادى لانها لا  
 في القول الغشبي المستفاد ان هذا القدر لا يثبت على ان قهره مستفاد  
 من الشمس لانها لا يكون قهره مستفاد من الشمس لانها لا

يكون ظاهرا بالظهور انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
 فلهذا فلهذا لا يمكن ان يكون فلهذا فلهذا لا يمكن ان يكون  
 في بعد الاجتماع نصيبا من نصيبه فلهذا فلهذا لا يمكن ان يكون  
 الكثرة على مركز نفسه او كما انما انما انما انما انما انما انما  
 لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار نصفه المضيء تمامه مقابلا لنا في تمام  
 هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف قول القدر بالانما انما انما انما  
 وبعد من الشمس ان يكون قهره مستفادا من الشمس فلهذا فلهذا لا يمكن  
 في هذا الباب من قول القدر عن وجود القدر عند الحسوف وذلك طريق آخر  
 سوى ذلك الطريق فان قال قائل جرح القدر بسبب فبما ان يكون احتمالا  
 وجبه مستفادا من الاخر فلهذا فلهذا لا يمكن انما انما انما انما  
 الدليل الذي لا ينفك في بساطة الاجزاء الفلكية لا ينفك في الفلك الا انما  
 فقط سلمنا انما بسبب الا ان ذلك لا يمنع ما ذكرناه والدليل على الحق الذي  
 يرى في وجود القدر انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
 بسبب قهره وقهره من الشمس لا يمكن ان قهره مستفادا من الشمس لانها لا  
 هذه المقدمات وعلى هذا القدر فان القضية تكون قضية مستفادا من  
 البرهان الذي في الغرض فكيف يمكن جعلها من المادى لانها لا  
 من المقدمات التي في قول القدر انما انما انما انما انما انما انما  
 كان محتملا فلهذا فلهذا لا يمكن انما انما انما انما انما انما  
 مستفادا من الاخر فلهذا فلهذا لا يمكن انما انما انما انما انما  
 كذلك فلهذا فلهذا لا يمكن انما انما انما انما انما انما انما  
 الا انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
 وقهره انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
 كذلك فلهذا فلهذا لا يمكن انما انما انما انما انما انما انما















على ضربين احدهما ان يقول ان لا وسط للصفة في الذهن فحينئذ يكون  
الاولى الصفة في الذهن فكذلك شوب لا وسط للصفة في نفس الامر وهو الاول  
لشوبه لا كغيره في نفس الامر والى ما يكون كذلك انما القسوة الاولى  
فيكون كل الاربعة ان يجل هذا الصفة العلة الذهنية سيطرة فعلية الحار  
وتباعد ما ذكره الشيخ فان لا وسط هو الحسنة والاولى سطوة مائة التار والى  
من لا وسط في هذا الاوسط لهذا الصفة سطوة في الاخر والاولى هو  
الاكثر للصفة التي هي لا وسط فيها هنا حقيقة وهي ان يقال لا وسط  
علة لمصولة لا كغيره الاوسط فان لا وسط ان لا وسط يكون معلقا لا يوجد  
الاكثر فان يكون علة لمصولة لا كغيره الذي هو علة في لا وسط فيها هنا  
فكذلك ان يكون برهان الاول ان لا وسط وان كان معلقا لا يوجد الاكثر  
فان علة لمصولة لا كغيره في الصفة القسوة السات في وهو ان لا يكون لا وسط  
علة لمصولة لا كغيره الاوسط فهذا هو الحسنة برهان لان لا وسط في هذه الحسنة  
معرفة وكل معرفة قد استهتت ان كان كونه معرفة لا تعلق الى امر بل معلقا لا  
له وان العرفية هذه في الصفة في نفس الامر في نفس الامر في نفس الامر في نفس  
بيان هذه الصفة من وجهين الاول ان هناك المرحصول فيهم كونه لا وسط علة  
لمصولة لا كغيره في لا وسط في الذهن وفي الخارج معا فان كان لا وسط  
فحصلت فيه هذه العلة في الذهن لا في الخارج فلا يجرى كان برهان لا لرافعي  
الان لا وسط في العلة على المعلقين لان العلة المعلق على العلة **قال الشيخ**  
البرهان في المعلوم انما يتبين من مقتضى ذاتية المولات اي مجموعها المولات  
مقتضى او مقتضى انما كالمولات لا انفسان في حصة لها او حصة لها غير  
ان يجرى حصة لها لا استعانة للخط واسماء له والبرهان في البرهان كذا  
من الامور الذاتية للمعنى الثاني **القسمة** قال ولا ارضى الله عنه المحقق  
في ان يجرى المولات البرهانية لثمة الموضوعات والمطالب والبرهان في المولات

من المولات والمطالب التي يجرى من على صفة الطالب وان تقول ان لا يكون  
المطالبات والمطالبات يجب ان يكون ذاتية الامر يجب عليك ان تفرق بين  
له تفسير ان لا يكون ان يكون من المولات وان لا يكون من المولات  
المعوم الثاني الحق في الخارج عن الماهية التي يعرض الشيء لا يستلزم اعتماده  
ولا يستلزم احضاره انما الذي يعرض ليس سبيل من امره فكذلك في المولات  
مستلزم فان الحق انما استلزم الحق لصفة المتحركة لا لا حيويا لا لا  
جسمه وكونه جسمه اعز من كونه حيويا وانما الذي يعرض الشيء لا يستلزم احضاره  
منه فكذلك في الحق انما صاحب فان الحق انما استلزم الحق لصفة المتحركة لا لا  
لا حيويا لا لا انفسان وكذا انما احضاره من كونه حيويا انما اعز من هذا  
فتقول لا لا يجرى الذي يعرض الماهية يستلزم من امره ولا يستلزم احضاره  
فهذا لا تسميه عرضا وانما في الحق في الخارج الذي يعرض الشيء لا يستلزم احضاره  
اعز منه ولا يستلزم احضاره وهذا انفسان في العرض الذي لا علة له في  
بيان يقال هذا الحق لا اعز من هذا الموضوع وبيان يقال هذا الحق لا اعز من  
لهذا الموضوع بسبب اعز من هذا الموضوع فالسؤال في كون العرض  
ذاتيا للموضوعات لا يكون عرضة لذلك الموضوع بسبب اعز من ذلك  
الموضوع قائما ان كونه ذلك العرض اعز من ذلك الموضوع فذلك ما لا بأس  
به وان عرفت هذا فتقول الحق للمطلوب له في لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى  
الذات والمقوم لان الحق للمطلوب له في لا يكون سكونه اليقيني  
لوضوعه والحقوق لا يكون ذاتيا معقولا لا يكون سكونه اليقيني  
فثبت ان الحق للمطلوب له في لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى ذلك في المقوم  
بالسبب ان يكون ذاتيا بالتفسير الثاني وتقول لكل مطلوب فان لا يمكن ان  
الامتنان في لا يمكن ان يكون الحق للمقومين ذاتيا بمعنى المقوم  
وذلك لان اذا كان لا يكون معقولا لا في سطر وكان لا في سطر معقولا لا في سطر































ومن ثم سألنا المشايخ عن حقيقة ما ذهبوا اليه من ان القوة لا تلتصق بل هي  
اذا كان الغواص يمشي في الماء فيرى في يدها وبين يديه اثار الماء ولا يحس  
يقول بها فانها هي القوة التي على تلك الغواصة في الماء فيرى في يدها  
قوة هي تلك الصفات والصفات من الصفات التي لا تلتصق بالجوهر بل هي  
الصفات التي تفسر الحق **فصل في تفسير ما في متن**  
**هذا الكتاب** **فصل في تفسير** الصفات البدئية فمقتضاها ان القوة لا تلتصق  
التي يراها الجوهري كما رأينا في **المتن** هذا الكلام في بيان الاول  
ان الصفات الجوهري ما هو فعال لا يفسر من صفات مستحقية والى  
انقسام القوة كقوة في الماء المستحقية قد يكون مستحقية عن طريق  
معتبة وكذا في ذلك فمقتضاها ان القوة كانت اولية في زمانها كانت غير اولية ويكون  
عنايته الى ان يبين في زمانها يكون صفة في وقتها ان القوة لا تكون مستحقية  
بذاتها وقد يكون صادرا في الصفات وقد يكون كذا في الاصل في القوة  
عندنا ان يبين في زمانها يكون صفة في وقتها فمقتضاها ان القوة لا تكون مستحقية  
لا من حيث هي صفة في زمانها ولا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
مقتضاها ان الصفات المستحقية قد يكون صادرا في الصفات وقد يكون صادرا في  
بزمانها في الصفات وقد يكون كذا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
لا من حيث هي صفة في زمانها ولا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
فمقتضاها ان الصفات المستحقية قد يكون صادرا في الصفات وقد يكون صادرا في  
بزمانها في الصفات وقد يكون كذا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
لا من حيث هي صفة في زمانها ولا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها

فأعلم ان هذا السادة ان القوة المستحقية قد تلتصق في القوة والى ان  
يصير منها والى ان تلتصق في القوة وان سبب هذه القوة والى ان تلتصق في القوة  
والاعتناء بذكرها في المتن لا يدل على ان هذه القوة لا تلتصق بسبب  
الاعتناء ولا اعتبارها في المتن لو تقرر ان القوة تلتصق في القوة في القوة الاولى  
عالمها هو سببها في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة  
فمقتضاها ان القوة تلتصق في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة  
لان الانسان اذا تقرر في نفسه كذا في الآن وما مارسه في القوة في القوة في القوة  
في انفسه في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة  
نفسه انما هو كذا في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة  
في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة في القوة  
الصفات الاولى ما يحصل بسبب الالف والعادة واعلم ان هذا هو الذي  
يجوز عليه الشيخ في الفرق بين الصفات في بين الاوليات وقد ذكرنا في  
كتابنا في زماننا في زماننا في زماننا في زماننا في زماننا في زماننا في زماننا  
المقتضاها ان الصفات المستحقية قد يكون صادرا في الصفات وقد يكون صادرا في  
بزمانها في الصفات وقد يكون كذا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
لا من حيث هي صفة في زمانها ولا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
مقتضاها ان الصفات المستحقية قد يكون صادرا في الصفات وقد يكون صادرا في  
بزمانها في الصفات وقد يكون كذا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها  
لا من حيث هي صفة في زمانها ولا في زمانها في زمانها في زمانها في زمانها























[illegible][illegible]







عن ذلك المثل تلك الجسمية العظيمة وعبرك فيها جسمية صغيرة وبالعكس  
ثم هو اننا نثبت الضلوع والتمسك انما يستفاد به في دفع دليل من الخلف انهم  
لحقير الخلق والقول بالخلق انما هو المجرى اذا لم يكن الى مكان فالمكان المحرك اليه  
اما ان يقال انه كان خاليا قبل اتصال هذا المحرك اليه انما كان خاليا فان كان  
خاليا فهو المطلق وان قلنا انه ما كان خاليا فمتداشعا لهذا المحرك اما  
ان يقال ان في ذلك الجسم هناك اتصال معه فان بقي هناك حال السفل  
هذا المحرك اليه فمتداشع جسمه ان في جسمه واحد وهو حال وان اشغل ذلك  
الجسم فمتداشع الى الجسم الذي يشغل هذا المحرك الى ان يتغير في ان  
كان الاول لم يزل في المحرك الاول لا يمكن ان يتحرك الا اذا صار الجسيم  
المتشغل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا اشغل الجسم الذي كان فيه الى  
جسمه هذا المحرك عنه وانما يمكن ان يتسفل اليه فيتحرك هذا المحرك عنه فثبت  
انما يتحرك المتشغل في ذلك حال وان كان السافل في حال ذلك الجسم يتسفل  
الى غير تلك المكان فيكون في الاول فيكون ان يقال انه لم يتحرك البعد ان  
يتسفل في جملة السوائل والارضين وذلك حال فمتداشعا في ذلك والخلق  
منه شيئا الى الجسم مركبا من الهنوي والجسمية فانه لا يتسفل ان يتسفل  
المادة وجسمية عظيمة وتعدت فيها جسمية صغيرة وبالعكس فلو كان ذلك  
لم يتسفل ان يقال ان المحرك اذا اشغل من جهة الى جهة فليس في ذلك الجسمية في  
الجانب المتسفل وقصفا الجسمية في الجانب المتسفل عنه وجسمية في جهة الحركة  
من غير وقوع الخلاص من غير ان يعم سائر الجهات فثبت ان السفل في كل الجسم  
مركبا من الهنوي والصقير فظهرت في هذه المسألة والله اعلم  
المسألة الثانية من مسائل الطبيعة المبدية على هذا الاصل انما هو ان  
الاجسام الفلكية لا تسفل الحرق والالتصام فثبت ان الاجسام المتسفل في  
الجسمية والاشتراف المتسفل في تمام الماهية وجسمه على كل واحد

منها ما صح على الآخر وكما صح الحرق والالتصام على بعض الاجسام وجسمها  
على الاطلاق فمتداشعا في التلاشعة الاجسام عند ما يلقاها من الهنوي في  
الصورة فلا يتسفل ان يكون هنوي على ذلك حاله فانه لا يمتد الى الهنوي  
الآخر ان يمتد الى هذا الهنوي مستلزما لذلها لذلك السفل وذلك السفل  
المتسفل على وجه متسفل في ذلك السفل وذلك السفل في ذلك السفل فمتداشع ان  
هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا ان الاجسام مركبة من الهنوي والصقير  
والله اعلم المسألة الاولى من الاغتياب انما اذا ارادنا ان الاجسام ممكنة  
في ذلك حالها انما هي مركبة من الهنوي والصقير وكما كانت ماهية  
مركبة من جزئين فهو ممكن في تقدير الدلالة على ان الهنوي لا يمتد عن  
الصقير والصقير لا يمتد عن الهنوي في تقدير الدلالة على ان هذه الدلالة  
لا يتسفل في هذه الا اذا قلنا ان وجوده في مقام يستفي حدها بالآخر فمتداشع  
يشترط ان الجسم ممكن الوجود في جسمه وانما يتسفل في جميع الجواهر ماهية  
فانه متسفل في وجوده في جسمه ولا يتسفل في المسألة الثانية من الاغتياب  
انما اذا قلنا على ان السفل في الجسم لا يجب الوجود لا يمكن ان يكون في جسمه  
فاحد هذين القولين وذلك المتسفل لا يمكن ان يكون في جسمه الا ان الجسم ماهية  
مركبة من الهنوي والصقير فلو كان واجبا لوجوده في الجسم لزم ان  
يكون له في جسمه فيكون في الصقير عنه اكثر من واحد وذلك حال فثبت ان  
المتسفل الاول لا يكون في جسمه فمتداشع في المسألة الثانية في العلم الطبيعي  
وفي الجواهر لا يلحق على هذا الاصل انما هو ان هذا متسفل في السفل الذي يتسفل  
شيئا للعلم الطبيعي لا بد ان يكون شيئا يتسفل عليه جميع مسائله وافادته  
يكون ذلك حالها انما هو ان يتسفل عليه اكثر مسائله ولما لم يتسفل من مسائل العلم  
الطبيعي على هذا الاصل الا انما لان انما في زمان كان في هذه المسألة  
شيئا للعلم الطبيعي فثبت ان الاجسام لا تسفل في هذه المسألة ان لا يكون



انما منها ان الحس في نفسه وما هيته مركب من العنوي والصوره بان يكون  
 المراد منه ان كل جسم مخصوص بمركب من عنوي وصورة وهذا حق  
 وذلك لان كل جسم ليسا باليه فانه لا بد وان يكون جسمه مخصوصا بمركب  
 عن ساير الاجسام المركبة بسلكه المخصوص وصفه المخصوصه وطبيعته  
 المخصوصه فالمعقود من كونه اجساما الذي هو الماده المسترك فيه وبين  
 ساير الاجسام هو مادته واتا شكله المعين وصفه المخصوصه وطبيعته  
 المعينه وهو بالنسبة الى ذلك الجسم للعين المخصوص صورته التي باعتبار  
 داخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود وبهذا التقدير يظهر ان كل جسم  
 معين فانه لا بد وان يكون مركبا من العنوي والصوره وهذا المعنى امر  
 لا بد وان يجب تصاحبه العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع هذا العلم  
 هو الجسم من حيث انه متحرك فيكون فاعلم ان كل جسم من اجسام  
 ذلك هو الماده ويجب عليه تغيره ما لا يمتدد كالجسم من جهة في ذاته وهو  
 الصورة فلهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم التحرك في العنوي والتحرف  
 الصورة والله اعلم **والجسم** حادس في نفسه متغير في نفسه متغير  
 كذلك الحكم شبيهة لولا ان كان له في الوجود **قال** ولا ريب ان الله  
 عنه هذا هو المصادرة الثانية من الامور التي زعم السج العاقل ان العلم  
 الطبيعي فاعلم ان الحادث هو الذي وجدته في العلم ولا شك ان هذا المعقود  
 لا يتغير بالاسبق في العلم وان كانت الماد من كونه العلم متغيرا هذا العلم فلهذا  
 حق وان كان المراد ان ذلك العلم المتغير في الوجود فلهذا لا يقول له تعالى  
 وبذلك عليه وجوه الاول ان علم الشيء ساقط في وجوده في ساقط في وجوده في نفسه  
 لا يكون له معونه في حصوله الا في الوجود في الوجود في نفسه لا يكون له معونه  
 جعل الشيء المحض في الوجود وان علم ذلك في نفسه لا يمكن ان يفسد  
 بوجوده انما كانت على وجوده واجب الوجود في الوجود ان هذا العلم سابق على

هذا الوجود متغير فاعلم ان هذا الوجود فكيف يعقل يتغيره من لا  
 فيه قال الرابع ان كان الامر على ما قالوه فانه ان يكون الشيء الواحد سلبا  
 لا يميزه من عدمه وذلك لان كل حقيقة فانه يصدق على سلب  
 كما عداها عن هذا ما عداها المورثه متناهية فهذا الشيء الواحد من  
 حيث انه ليس بمركب يكون هذا العلم سلبا وحقيقته ليس بمركب  
 هذا العلم الا في سلبه وهكذا القول في العلمات التي لا نهاية للاولى  
 انما يجعل هذه العلم سلبا لهذا الوجود من حيث ان يكون هذا الوجود  
 قال اول لا يقتضي الوجود العلم فلهذا لا يمكن لهذا الوجود سلبا لذلك العلم  
 من حيث ان يكون ذلك العلم في العلم لا ينفردا لا بهذا الوجود فاعلم انه لا  
 ان هذا العلم ليس جدا لالكافة الاطراف فيه **قال** كل جسم  
 متحرك فلهذا من سبب من خارج وبسبب من كونه متغيرا في ذاته من سبب في  
 نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب ان كان متحركا على جهة  
 فاجعل على سبيل التفسير فيسبب طبيعته وان كان متحركا كرات في اياه  
 وغير اياه او متحركا في اياه باوادة فيسبب نفسا **قال** ولا  
 ريب ان الله عنه هذا هو المصادرة الثالثة من العلم وان كان الجسم لا بد من  
 حركه في حركه اذ انما فيه ذلك العلم انما ان يكون حاصلا فيها او كونه  
 سببا فيه فنقول انما لا بد لكل متحرك من حركه حركه فلهذا في هذا  
 العلم الخلف يقوم الزمان في الفلسفة الاولى على ان كل ممكن فلا بد من  
 صور فاما ان يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته في نفسه متغيرا عليها  
 في العلم الطبيعي وحسن تدبيرك لما ان كل جسم فانه متحرك لانه متغيرا في ذاته  
 ثم يقول ذلك المتغير ان كان متغيرا عن المتحرك فلهذا هو المتحرك المتغير  
 فاما ان يكون في وجوده في ذاته ذلك الجسم فنقول ذلك المتحرك المتغير انما ان  
 يكون له سبب من ذلك الامر الذي يصدق به لا يكون له سبب من سبب















بما هو متروك في هذا العلم فلا يخفى كانه من المبادئ فيقول الحكماء في تعريف  
الشيء الحركة وهو ما يتغير لانه متحرك لا غير المتحرك اما ان يكون المتغير  
من كل الوجوه فهو ما يسمى به في شئ من طبيعته العنصرية لا مكان ولا زمان  
من الملازمة والشيء الذي لا يتغير من كل الوجوه فهذا حال الله في كونه بالضرورة  
ليس بالقوة بل بالفعل كما الذي لا يتغير من كونه في القوة من غير ان يتغير  
فانه لا يتغير من كونه في القوة ان يتغير في الفعل اما ان يكون في القوة  
واحدة فلا يتغير في القوة على التدرج فالاول ليس كونه لما كانت وقتها اما  
ان يتغير في القوة فيكون هو الحركة فعلى هذا الحركة هي ان يتغير في القوة في شئ  
من الامور من القوة الى الفعل فيسمى التدرج او لا في القوة وفي  
الحركة في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريفه قولنا يتغير في القوة في شئ  
التدرج الا بالزمان الذي لا يكون تعريفه الا بالحركة فليس التعريف ايضا  
قولنا لا في القوة لا يمكن تعريفه الا بالدفع المعرف بالزمان المعرف في القوة  
بالحركة فليس التعريف الا بالزمان الذي لا يكون تعريفه الا بالحركة فليس التعريف ايضا  
قال الزمان لا بالحركة وذلك بناء على ان الزمان متغير في القوة وهو غير المتغير  
ما سمي في تعريفه والتدليل على صحة ما قلناه ان القوة المدة وتكون في القوة  
والماجز في المستقل في ذلك بين شئ عينية غير التعريف تدل على ان القوة  
تكون العقل والوقت يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
هذا الكلام ان يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
ان يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
كما قبل التعريف انما ان يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
اذ انبت هذا فانه من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
بقدره او غيره فالاول لا يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
شيئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في

ذلك المكان الشئ الواحد في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
خلت الآن معاريا شيئا من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
تغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
خلت الآن معاريا شيئا من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
شيء من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
الفعل في التعريف لما في الحركة ما ذكره الحكماء من ان شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
لما لا يتغير من شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
اذ كان ممكنا فاذا صار متغيرا في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
لكنها تعارفا في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
وما كان كذلك فانه خاص بزمانه لا بد منها ان لا يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
الحصول فيكون هذا الثاني ما ذكره الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
بأنه ما يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
الى الحصول في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
الحركة متعلقة بان يكون شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
من الحركة كما صلب الفعل وانما سائر الكالات فلا يحصل فيها ما هو من هذه  
الوصف في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
من شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
يمكن الحصول في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
ذلك المكان لا يتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
كانا كالبين المتغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
تغير في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في  
كل في شئ من اجزاء الحكماء فيقولون ان الشئ لا يتغير في

اشهر











لهم الخلافة لو كانا حصل على الوجه الذي ذكرتمنا لو جيل لا ينكسر  
الفاخرة البتة لانا انما حصلنا بقدر ما كان فيهما من القوة والقدرة الباقية  
بغير شرط وبغير قيد داخل القارة بغير ذلك المتبسط لهما فاذا حصلنا من  
اخرى بغير قيد ذلك المتبسط صاير في الحقيقة منبسطا مرة اخرى وعلى هذا  
التقدير لا يلزم الخلافة البتة فوجبت ان لا ينكسر الفاخرة البتة في الحقيقة  
انما يحصل ان اذا حصلنا فانا نعلم اننا لم نزلنا ذات قائمة بالقبض  
فالقول باننا لم نزلنا بغيره والقبض مكانه في النهاية ما في ما النوع الثاني من  
الحركة في الكون وهو القول بالمعقول فها هنا قد سلمنا ان القوة لا تحصل الا اذا  
انضمت الاجزاء والعلل بالمتقاضي وان للقول لا يحصل الا عند انضمام  
بعض الاجزاء عند ان كان من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الاتصال  
فعله من غير ان كان من هذه الحركة هو هذه الحركة وهذا الاتصال  
القول بان الحركة لا يكون من غير ان يكون هذا الاتصال الضعيف في الحقيقة لا يزداد  
ويكون له ان هذا الاتصال الضعيف انما يحصل من القوة على المعاد  
فلا شك ان القوة لا تحصل الا عند انضمامها والكمال وان هذا ان كان كما هو في  
ظاهر الامر لا ان في الحقيقة عبارة عن كيفية ما متعاقبة وكل واحد منها  
يعرف في نفسه لا يحصل الا عند انضمامه وقاؤه هو ان القوة لا تزداد  
فهل حصل عند لا يزداد شيئا او لم يحصل فان لم يحصل البتة فهو عند الادوية  
كما هو قبل لا يزداد وهذا خلف وان حصل البتة لم يزداد فهذا الذي حصلنا الا ان  
هو غير ما كان حاصلا قبل ذلك وتغير في الاول حاله لان الذي عدت لان عين  
ما كان حاصلا قبل ذلك وهو حاله وان كان هذا الذي عدت لان عين  
ما كان حاصلا قبل ذلك وهذا الذي عدت لان ما ساهية محض موصفة  
والذي كان حاصلا قبل ذلك لانا ايضا ما ساهية محض موصفة فها هنا هي حاصلة

في الحقيقة

ونعاقبنا فثبت ان هذا الذي مطلق في الظاهر لا يتزايد في مكانا مطلقا  
قليل وان متناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ما هيئات متناهية في  
متعاقبة وذلك ايضا بوجوب القول بالحق في الحقيقة **المتعاقبة** فثبت  
انما انما الوضع عبارة عن القوة الحاصلة للحركة بسبب ما بين اجزاء الحاصل  
فيكون من السبب في سبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامر الحاصلة منها  
من السبب انما عرفنا هذا فنقول ان تلك الحركات يمكن فرض الاجزاء والكثير  
فيكون هذا يكون لكل واحد من تلك الاجزاء قسمة محض موصفة الى ما بين  
الاجزاء وايضا يكون لكل واحد من الامر الحاصلة منها فثبت انما السبب  
الحاصلة بين اجزاء ما في الحقيقة لا يحصل ما ثبت ان الفرق في تلك الحال كمال  
السبب الحاصلة بين اجزاء ما في الحقيقة لا يحصل ما ثبت ان الفرق في تلك الحال كمال  
حركة تلك الحركات في الاستدارة ولا معنى للوضع الا في الحقيقة الحاصلة بسبب  
بوجوب ما بين المتعاقبات فاذا حصل التسوية في الحقيقة فثبت ان تلك الحركات  
ايضا في المعقول وهذا هو بيان الحركة في الوضع وان دخلنا الكلام في  
هذه المسألة فخرجت الى تفسير الفاظ الكتاب بما هو المراد من قوله  
فثبت انما في الحقيقة ان كان لا يزداد في الحقيقة فيسقط في ذلك ما كان  
ان كان في الحقيقة فاعلم ان عند هذه الحركة في الزيادة والبقية انما في الزيادة  
تامة يكون بالحركة في تامة ما بين الحركات في الحقيقة في الزيادة في الزيادة  
ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج البق وهو من الحركة في الحقيقة في الزيادة  
وهو من الحركة في الحقيقة في ايضا انضمام الكوا ما ان يكون بسبب انضمام شيء  
منه وهو المذلول ولا بهذا السبب وهو انضمام الكوا ما في الحركة في الزيادة  
من كمال في كيف يستحق استحقاقا لا يشوبه ادق ايضا فاعلم ان  
وذلك ما في واقع الحركة في الكيف وها هنا حقيقة ولا بد من الوقوف على  
وهو ان التسوية الباقية في الاشياء كما في ايضا من غير التسوية الباقية



من قولنا الكيف والاسود والابيض هي الحركة فان الاسود والابيض  
عن صيرورة الجسم وتصفيا بالتساوي فبذلك يكون كذلك وهذه الموضوع  
المخصوصة هي الحركة في التساوي والخصا والجسم بالتساوي فبذلك يكون  
هذه الموضوع في الموضوع في الحركة في التساوي والخصا فبذلك يكون  
امثلهما بالتساوي فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا من قولنا  
فانما هي الحركة في التساوي فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا  
الحركة ليست عبارة عن الحمول في الاثر الباقي بل هي عبارة عن الاستمرار  
من الاثر في الاثر الباقي وقد علمت ما في هذا المقام من الصعوبة  
فولم في الحركة الموضوعية هي التي من وضعها في وضعها في وضعها في وضعها  
مثلا لا يشترط في فعله فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا من قولنا  
الوضع في الحركة في التساوي فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا  
حركة وكل غيره فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا من قولنا  
تبقى له عنه فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا من قولنا  
دفعه وقد يكون بالتساوي والاول يستحق كونا للمحدث وفسادا للمادة  
والساق هو المستحق للحركة وقد ذكرنا ما فيه من التساوي والابيض فبذلك يكون  
في الفرق بين الحركة والحرك والحرك والحرك والحرك والحرك والحرك  
تصديقه من حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
اخذعت بالقياس الى الحرك وهو حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
فهو الحرك وهذا الكلام باطل في الشيخ فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا  
من المقالة الثانية من التساوي فبذلك يكون من قولنا من قولنا من قولنا  
في المقالة فلا ادعى كقولنا في هذا الكيف قال في التساوي فبذلك يكون  
ان الحركة والحرك والحرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك

حركة في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
الما بعد من حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
الذي يدل على فساد هذا الحرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
ويجوز الحركة من حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
وجود الاثر في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
صفة للموت في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
هذا البرهان في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
الشيء في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
معارضة له في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
في الجوهري في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
ويجوز في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
وهذا الدليل بعينه مظهر في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
هذه المسألة ضعيفة انما هي حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
الاثر في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
والذي ذكرناه كافي في هذا المختصر في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
كل حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
خارجا عن حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
الحرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
محركة حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
هذا الفصل سندا لا لبيان حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
محركة فلا بد من حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
ان يكون شيئا بايا عنه من هذا البان في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك  
من حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك في حرك



بأنه من أساطير خرافات التي خرجت ذلك الجسد واما ان يكون هذا المبدأ من غير  
لا بد ان يكون في نفسه غير متغير من هذا القسم اقسام ثلاثة القسم الاول ان يكون  
له وجود له لئلا يتغير وقاما القسم الاول فقد قال في ان هذه الاشياء التي  
يكون ان لا يتغير غير انما لا بد ان يتغير انما الى حيث غير متغير ولا يتغير  
القول بانها انما يتغير من غير ان يتغير بعضها البعض الى ما لا يتغير له ولا يتغير  
ان يتغير الى ما من قسمين من القسم الثاني تعريف القسم الثالث انما يتغير  
القسم الثاني في الحق اما القسم الاول لا يتغير الثالث قد لا يتغير  
الاقسام المذكورة لئلا يتغير من قسمين من القسمين المذكورين لئلا يتغير لئلا  
يكون حقا في انفسها فيفسح هذا الكلام عقلا مع هذا **فصل**  
في بيان تاهي الاعداد **فصل** لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا  
بعد من الاعداد ولا خلافا ولا ملاك ولا عدد له ترتيب في الطبع متوجها  
بالفضل بل تعاريف ذلك لان غير متناه فيمكن ان يفوض في ذاته  
حد وفيه من بعده في بعض الجهات خلافا لانهما بعدا يصل بين  
الحدين مجازا الى غير المتناهي لم يحل ان يكون ما بعد من الحد الثاني  
الطبق في الوهم على ما يدعى من الحد الاول لانهما او ساو او افضل  
احدهما عن الآخر افضل وكل ما هو اقل من غيره في الطبع فيفضل عليه فليس  
انقص ولا مزيد من وكل ما هو متساو لما عن الحد الثاني فهو انقص من  
هو متساو لما عن الحد الاول فيكون ما هو متساو انقص هذا حلت وان  
فضل فهو متساو والفضل متناه فالجملة متناهية فاذن لا يمكن ان  
يعرض غير متناه في خلاصه فلا في ذلك القول في الاعداد التي لها ترتيب  
في الطبع بل من الاعداد التي لانها في العدم والعدم وجود وكلها  
يحصل منها في الوجود يكون متناهية **فصل** قال في الاصح السبح  
على تاهي الاعداد في هذا الكتاب بدليل ان الاول هذا الذي نقلنا

انه من خطا الانبياء لئلا يتغير في نفسه مقطعا فهو من ذلك المقطع المتناهي  
لها في الخطا لئلا يتغير لئلا يتغير ان هذا الثاني ان يكون ذلك الاول في النسب  
فلا يتغير المتناهي على الزاوية من هذا الطرف لئلا يتغير فان لم يظهر المتناهي  
من طرف اخر لم يكن ان يكون له لئلا يتغير لئلا يتغير لئلا يتغير لئلا يتغير  
فقد انقطع المتناهي فيكون متناهيا في الزاوية لئلا يتغير لئلا يتغير  
والمتناهي مع المتناهي في الزاوية فيكون ان يكون الكمال متناهيا هذا تمام هذا  
البيان فان قيل السؤال على هذا الكلام من وجوده الاول في التطبيق لئلا  
الجملة الزائدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا يتغير في حد ذاته ان عذبت  
الخطا انما يتغير حتى يتغير الى طرف الخطا الزاوية والمساوي في بعض الخطا  
الزاوية حتى يتغير الى طرف الخطا انما يتغير لئلا يتغير لئلا يتغير لئلا يتغير  
اذ كان الجانب المجزئ عذبا او المذموم فيكون متناهيا لان على قدرات  
يكون غير متناهية فليس في ذلك متغير فانه حتى يتغير الى ان يتغير  
عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجدب او اللدغ في ثبوت المتناهي  
يعقل ان لا في الخطا المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن ان يتغير الا اذا  
كان الخطا متناهيا فلو ثبت ان الخطا متناهيا بواسطة هذا التطبيق  
لزم الدور في فاسد السؤال الثاني من مذهب الفلاسفة ان النفوس  
الناقصة المرافقة من الابدان لانها في لها مع ان دليل الزيادة والنقص  
حاصل فيها فان الجملة النفوس التي كانت متوجودة قبل هذا بما برستة  
اقبل هذا من جملة النفوس التي هي متوجودة في هذا الزمان بعد الاعداد  
الذي حدث من النفوس في هذه الماترسة وحيث يقول هذه الجملة  
الناقصة ان كان قبل الزمان ان يكون هذه الجملة الناقصة ان كان قبل  
خلقت وان كان قبل الزمان ان يكون هذه الجملة الناقصة ان كان قبل  
الجملة الزائدة كان الزاوية متساويا لئلا يتغير هذا خلقت متناهية فالجملة متناهية







في هذه العقل الشئ الثاني عشر الواحد من الاثنين فذلك الثلثون  
 ربع الاربعة وفكر كذا الى النهاية له من الامور المتغيرة فيقول لا  
 شبه ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب متساوية في هذا  
 المجموع يدون ذلك الاسقاط فيجعل ان يكون مجموع هذه المتساوية  
 مع انما ينزاع غير متناهية هذا خليف والمجرب ان الشئ الاول  
 غير ان يقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب والرفع بل يكفي  
 بناء الدليل على التطبيق بحسب مراتب العقلي وبيان انما يقال في  
 الاول من الجملة الثانية الشئ الاول من الجملة الناقصة والسبب الثاني من ذلك  
 الجملة الشئ الثاني من هذه الجملة والمرة من هذا التقابل هو ان ذلك  
 الشئ هو الشئ الاول من تلك الجملة وكذلك هذا الشئ هو الشئ الاول  
 من هذه الجملة اذا عرفت هذا فمعلوم انما للتطبيق المذكور هذا القدر  
 ومعلوم ان هذا لا يحتاج في جوبه الى الجذب ولا الى الرفع فيجوز  
 يقول ان يحصل في مقابلة كل من مرتبة من مراتب الحاصلة في الجملة الثانية  
 مرتبة متساوية في الجملة الناقصة او لا يكون كذلك فان كان الاول مستوف  
 كونه مراتب متساوية الناقصة وان كان الثاني في حينه فيصير الجملة الناقصة  
 متناهية والفضلة ايضا متناهية فيكون الجملة متناهية لا محالة  
 لقابل ان يقول انما اخذنا مراتب الاعداد من الواجب الى النهاية في  
 طرف النهاية جملة واقفا اخذنا من تلك الاعداد من تلك المراتب الى النهاية  
 له في طرف ان الغير جملة اخرى ثم قابلنا الاول من هذا باول من ذلك والى  
 من هذا الثاني من ذلك فيجعل هذا التقابل في العقل يكون لا اعتداد  
 متناهية في طرف الزيادة وان هذا حال الجوبيان بحيث يقول الفرق  
 بين البيانيين ما عانا الاية التي لانها من جودتها في غير هذا يحصل  
 التطبيق بحسب مراتب في نفس الامر خلاف مراتب الاعداد فيكون

لها في الخارج وذلك ظاهر ولا في النفس لان النفس لا يعرف على استحضار  
 ما لانها من غير النفس والادراك لا يوجد لهذه المراتب الغير المتناهية  
 في الاعداد لاجرم لا يحصل التطبيق فيها في نفس الامر بل يتبين منها  
 فظهر الفرق اما الشئ الثاني وهو المعارض للنفس من الناطقة فيكون  
 انما هو كمالها في كل حال فيكون في الطبع اربعة الوضع فيقول انما لانها  
 له في حال وكل ما لا يكون كذلك فدخل ما لانها من غير مرتبة  
 والنفس من الناطقة ليس فيها ترتيب في الطبع ولا في الوضع فظهر  
 الفرق قال بعض المتكلمين هذا الجواب في غاية الضعف لان هذا  
 الدليل مدله على تفرق واحد وهو ان الجملة الناقصة تتقطع كالمسا  
 يكون في الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الحركة الناقصة متناهية  
 والفضلة ايضا متناهية فيجب ان يكون الجملة متناهية وهذا لا يفي  
 قائله سواء كان تلك الحركة ترتيب في الطبع كما في العلل وفي الوضع كما في  
 الاعتداد او لا في الطبع ولا في الوضع كما في النفوس ولذا كان وجه الدليل  
 قائما في الكل كان الضبط الذي تدل عليه ايضا بعد هذا مستوفيا فصل  
 السبا في هذا المقام قالوا لا هذا الضابط الذي هو الحكم معتبر جدا  
 وتزعم انه لما انطبق الشئ الاول من الجملة الزائدة على الشئ الاول من الجملة  
 الناقصة استحال ان يطبق الشئ الثاني من الجملة الزائدة على الشئ الاول  
 من الجملة الناقصة لانها متساوية الاول من الاول وجب ان يقال الثاني في  
 حين يكون للتطبيق بحسب مراتب الاعداد وحاصلا ما كان الامر كذلك  
 وجب انما الجملة الناقصة الى النقص والعدم وذلك فيجب انما  
 متناهية وهذا قد يترتب في الجملة في النقص الذي لا ترتيب في الوضع  
 اما العدد الذي لا ترتيب في الطبع فكذلك ايضا لان القول بالآخر  
 من الجملة الزائدة مقابل لما في الآخر من الجملة الناقصة والثاني الثاني



فان كانت بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الاستغناء الى واحد مما حصل  
في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة المتأصلة في الوجود في المرتبة وذلك  
يوجب الاستغناء واما الكثرة التي لا يحصل فيها قريب لافي الوضع ولا في  
الطبع وهذا المعنى غير حاصل فيه لاننا اذا قلنا هذه الجملة انقضت من ذلك  
الاخرى وكلما كان انقضت من غير ذلك مستواه ان عينها يكون لها متناهية  
انما حصل في غيرها اما ان يحصل فيها غير متناهية بمعنى كونها متناهية  
هو انما انقضت من غيرها وحينئذ يصير الاكثر عين الاوسط في هذا المعنى  
وان عينها بذلك فيكون له استغناء الناحية الى من تية لا يفي في هذا المعنى  
وهذا انما يحصل فيما له ترتيب في الوضع وفي الطبع فالأكثر كذلك  
يقتضي فيه هذا المعنى وان كان ثابتا بمعنى ما في ذلك غير مقتضى ليقيننا في  
هذا البرهان لما ينشئ في العباد الذي يكون له ترتيب في الوضع وفي الطبع  
انما لا يكون كذلك فانه لا يجرى فيه هذا الكلام واما الشئ الثالث  
وهو المعارضه بالحركات المتأصلة في الوجود الحركي عليه الزاوية والانعكاس  
ويجوز في الحركات لا يوجد له البتة لافي المتأصل ولا في الوجود في الخارج  
فلا ان يوجد في الخارج البتة ليس الا الواحد واما في الوجود فلا يصلح في الوجود  
لا يفي على استحضارها لانها في الحقيقة ليست في الوجود ان يجمع في الحركات  
معدوم محقق وحيث انما لم يتقدم الحاصل لا يمكن الحركه عليه بالوجود  
المتصان وهذا خلاف لا يعاد فان جميع احوالها من وجوده في خلاف  
الصلح فانه ثبت ان العلة بحيث ان تكون حاصلة في بعض المعلوم  
فلا يلزم لو فرضنا عللا في المعلومات لانها في تلك الحركات من وجودها في  
واحدة وكان يصح الحكم على تلك المجموع بالزيادة في المتصان فظهر الفرق  
واما الشئ الرابع وهو المعارضه باستمرار وجوده الله تعالى ابراهيم  
ووجوده من الازل الى الابد ليس متناهيا اعداد متوالية متعاقبة بل هو

شئ واحد من جميع الوجوه بخلاف لا يتألف من اجزاء متعاقبة للوجود  
الاخر كما في الشئ الخامس وهو متعريف الالف بوزان لانها في الوجود  
متعريفه لا يبين من اجزاء متعاقبة لغيرها ابراهيم هذه الاعداد لا يوجد لها  
لا في الخارج ولا في الوجود في الحاضر في العقل اضافة معنى لانها في  
معنى الضعيف وقد لا يكون في الاضافة متعريف الى معنى بغيره لا يبين  
والعلم فانها متعريفه في الخارج واما الشئ السادس وهو في المدة المتعريفه  
بين الازل في الوجود انما تقدم من ان يكون عليه بالزيادة في المتعريفه ان كان  
كل واحد من احوالها في الوجود متعريفه لا يفي في الوجود لكونها متعريفه  
وان كان مجموعها في ذلك حال الازل لا يوجد ذلك المجموع فاما الشئ السابع  
السابع وهو صرح في الوجود في الازل الى الابد في الوجود ابراهيم في الوجود  
حيثما هو الحق في المتأصلة واما الشئ الثامن وهو المعلومات التي لا  
تغيرها في الوجود ابراهيم في العلم واما المتعريف في المتعريفات وفي المتعريف  
الاضافات في وقتها في الوجود لها في الوجود وهذا هو الجواب بتفسير  
عن شئ الازل المعلومات في المتعريفات واما الشئ التاسع وهو صرحه  
حدودها في الوجود الى الازل في الوجود في الوجود المستقبلة لان وجودها  
في الحال لا يستلزم الازل ولا يوجب الجمع بخلاف العلم والاضافات في الازل  
الحادي عشر في المتأصلة في الازل في الازل في الازل في الازل في الازل  
في ابراهيم هذه التسبب في الاضافات لا يوجد لها في الازل في الازل في الازل  
عليها بالزيادة في المتعريفات بخلاف العلم والاضافات فانها من وجوده في الازل  
الفرق فقلنا ما يمكن ان يقال في تعريفه في الازل في الازل في الازل في الازل  
فان جميع المستوح القائلين بالكتابة ما قوله لا يوجد في الازل في الازل في الازل  
ولا بعد من الازل في الازل في الازل في الازل في الازل في الازل في الازل في الازل  
بالفعل فالعلم من الازل الى الازل ليس متناهيا اعداد متوالية متعاقبة بل هو







له خطاه وفضته اليوم من هذه الطريق المتماهي في غير ما يكون ذلك الخط من  
طرف هذا الشيء إلى ما انتهى به خطاه الخرافة الطرية في القهرين في هذين  
الطرفين فاما ان يمتد إلى ما انتهى به من غير ان يخط فيهما فمتماهي بينهما اصلا  
وتبع لتسليمهما المتماهي في القدر الاول اقل في الامم في الزمان وما بالمتماهي  
وهو حال في هذا القدر من البتة ان كان في ابطال هذا القسم الا ان السمع بالغ  
في ابطال هذا القسم فقال كما هو اطلق على شيء ولم يقبل عليه فليس يقضي  
ولا ان يدركوا في الموجود في الحد الثاني منطبقا على ما خرد من الحد الاول  
من غير ما يتكافؤ لكان متماهيا له من غير زيادة ولا نقصان لكن لما خرد من  
الحد الثاني كان نقص من الموجود من الحد الاول فليس ان يكون المتماهي في  
الشيء انقص منه وذلك حال في ما هو له في انقص وهو متماهي والفضل  
متماهي فالجمله متماهي طارئة لا تملك ان لا يكون في شطوط الخط ان يقضي  
فتقول ان متماهي والفضلة ايضا متماهي والمتماهي مع المتماهي متماهي  
فكون ذلك متماهي وهو المطلوب في ما هو له في الامم الى ان يمتد الى ما هو له  
العدم والما فيه وجوده وكل ما يحصل متماهي في الموجود يكون متماهي فاعلم ان  
ظاهر هذا الكلام في سؤال وهو انما تعلم ان تقضي فكيف يقال الامم الى  
لانها في القديم والحكا استلزامها على من يقول المصادم في ظاهر  
هذا الكلام انما يستعمل في هذا المذهب اما من يكره ان المصادم متماهي  
فكذلك يليق بهذا الكلام وجوابه ان المصادم من هذا الكلام ان يصح حدوث  
الحول ان لا يتبع الى الحد لا يتبع الصحة ويحصل الاستماع في غير السمع عن  
هذا المعنى في هذه العبارة وفيها الوجه في المعنى فلا مساح في العبارة  
وهذا الخبر الكافي في هذا الفصل البرهان الثاني على وجوب تماهي الانبياء  
لو كان بعد غير متماهي خلا او لم يكن لا يمكن ان يكون غير متماهي  
مستندة فاما اذا خرج من غير ما خطا الى الخط غير متماهي في جهة

قاطع خطاه مغروضا في البعد المتماهي على نقطة فانها اذا امتدت تلك  
تلك النقطة من غير ما زاده المقاطعة الى المتماهي اذا امتدت في جهة اخرى  
فيصير بعد ان كان في المسامحة متماهي متماهي في ذلك الخط غير متماهي في جهة  
فيصير متماهي او لا يجرى في ذلك نقطة تسانت ذلك الخط واخر نقطة  
تسانت عليها لكن اي نقطة فرضنا على خط غير متماهي فاما بعد ما خرجنا  
عنها نقطة اخرى فيمكن ان تضلها بالركن فيكون القطع الحاصل الا بالمتماهي  
النقطة صارت متماهي في اول ما تسانت او بعد اخرها متماهي فيكون  
المستندة طارئة في وجودها لا يجرى في القسم المتماهي مع متعة الموجود  
قال في انما فرضنا الله عنه في هذا الباب ان يقال لو كان في وجود  
بعد غير متماهي فيكون ذلك في خط غير متماهي معقول فافهم في خط  
لانها يجرى في غير ما خرج من غير ما خط متماهي في ذلك الخط  
الغير المتماهي فاذن في كل ما يكون بحيث يصير ذلك الخط المتماهي متماهي  
فنعلم ان ما كان متماهي صارت متماهي في هذه المسامحة امر جاري في  
الان الذي هو اول انات حدود المسامحة لا بد وان يصير متماهي النقطة  
متماهي لكن فرضنا ان ذلك الخط غير متماهي في موضع من ذلك فان كان في نقطة  
فرضنا على الخط الغير المتماهي فيمكن ان تملك النقطة هي اول نقطة  
المسامحة فان فوقها نقطة اخرى وكانت المسامحة مع تلك النقطة  
العواقبة خارجة قبل حصول المسامحة مع تلك النقطة التي فرضنا  
انها اول نقطة المسامحة فيلزم ان يحصل في الخط الغير المتماهي نقطة  
في اول نقطة المسامحة فان فوقها نقطة اخرى وكانت المسامحة مع تلك  
النقطة العواقبة حاصلة قبل حصول المسامحة مع تلك النقطة التي  
فرضنا انها اول نقطة المسامحة فيلزم ان يحصل في الخط الغير المتماهي  
نقطة هي اول نقطة المسامحة وان لا يحصل ذلك وهذا جازم بين القاضين











الاجسام اما يكون متباينة او متداخلة ومنع ان يكون متباينة لان  
 على هذا الشرط يكون كل واحد منهما تحت انقياب معين عن الآخر وعلى بعد  
 معين عن الآخر فيكون تلك الجوانب والاختلافات متناهية في  
 استحقاق حصول تلك الاجسام فيكون تحتها تلك الجهات تلك  
 الخواص متناهية في حصول تلك الاجسام فيكون تحتها تلك الجهات لا بد ان  
 يكون متقدما في الوجود على حصول تلك الجهات وانما ان كانت تلك  
 الجهات لكثرة متداخلة كان المحيط كائنا في ذلك الحدود ولما المحيط  
 به فيقع حسوا في هذا الباب فليت ان الجسم المحدد للجهات لا بد ان  
 يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما ان يحد الجهات على سبيل كونه  
 مركزا او على سبيل كونه محيطا والاول لا بد لان المركز يكون له قربة منه  
 محدودا اما البعد عنه فانه يكون محدودا لان المركز الواحد يتصل مركزا  
 له في مختلف الالات الى غير المتناهية فليت ان هذا الجسم الواحد متسا  
 بوجوب تحديد الجهات على سبيل ان يكون محيطا او نقول لا خلاف لجهات  
 اما ان يحصل لا خلاف لجهات المحيط والاهل السبب والاول لا بد لان  
 مستقيمة الدلالة بعد هذا على ان هذا المحيط يجب ان يكون متساوية  
 وانما هي متساوية فيكون له حد واحد من جهة الآخر والمحيطات متساوية  
 الاجسام من لان هذا الجسم الواحد متساوي بوجوب تحديد الجهات  
 بسبيل المحيط كما يكون له القرب منه وكذلك عدد البعد عنه لان قربة  
 البعد عنه هو المركز وتكون كركرة متعطفة معينة واظم ان السبب في هذه  
 الجهة كون التسوية غير متعطفة في السطح والابواب والسطح الذي  
 تركناه اخص مما يمكن ذلك ومع ذلك فالتسوية غير عينية وانما عرفت  
 هذا الاختلاف في التسوية على مسائل في ان الحركة المستقيمة  
 مستقيمة على هذا الحد ويجب ان يكون هذا الجسم غير متساوي

لموضوعة ولا افتتاح الى جسم اخر يتحد به الحقيقة التي يحتاج اليها اذا اعتد  
 الى قوله به بطبيعة او غير بطبيعة فان كان لهذا الجسم متساوية مستقيمة  
 لا التسوية لا التسوية **قوله** قال ولا تارضى الله عنه العلم على الحركة  
 المستقيمة مستقيمة على هذا الجسم الذي هو الجسم المحدد للجهات هو ان  
 الحركة المستقيمة اما تحصل لخصا او لا تحته من ذلك وتختلف في المطلوب  
 وهذا المعنى اما يحصل اذا كان كل واحد من الجوانب تحتها متساوية لا يحصل  
 كان كذلك ولا يجوز ان يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المتعارف لان ذلك  
 الخاصية لما بعثت بقدرها فلهذا الجسم امتنع كونها متساوية هذا الجسم  
 فليت ان يكون السبب حيا اخر فاجسم اخر في هذا الحق المحقق للجهات  
 المستقيمة للجهات هذا خلاف ثبت ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة  
 لا التسوية لا التسوية **قوله** في بيان احوال الاجسام المستقيمة للحركة  
 بالسبب الى هذا الجسم **قوله** في الاجسام المستقيمة الحركة فانها يحتاج  
 جهات متساوية في محيطها بالقياس الى ما فيها ما اخذت فيكون متساوية  
 عن الوسط الى المحيط فمتساوية ما اخذت البعد عنه فيكون من نحو المحيط الى  
 المركز **قوله** قال ولا تارضى الله عنه الاجسام المستقيمة الحركة  
 فليت ان يتساوية في محيطها عن المركز الى المحيط وهي الاجسام الحقيقية القليلة  
 ومنها ما يتساوي من المحيط الى المركز وهي الاجسام القليلة القليلة **قوله**  
**قوله** في بيان هذا الحد يجب ان يكون متساوية **قوله** ولا يجوز ان  
 يكون هذا الجسم متساوية من اجسام اقدم منها فانها يكون متساوية قاسية  
 للحركة المستقيمة فيكون تحتها حجة الوجهان يكون متساوية فيكون  
 الجهات متساوية فيكون متساوية هذا الجسم فيكون متساوية **قوله**  
 قال ولا تارضى الله عنه لو كان هذا الجسم متساوية من اجسام مختلفة البنية  
 لتساويها فيكون ذلك البنية يكون لها حدها غير متساوية







في الله عنه المقصود من عقد هذا الفصل شرح يكون خواص الاجسام البسيطة  
 وفي الخوص فيها بحسب سحر الجسم البسيطة فنقول الجسم اما ان يكون  
 حقيقته انما هو له في اجتماع اجسام يكون له في علمه متافاضا لا في حقيقته  
 وطبيعته وانما ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب والثاني هو البسيط اذا  
 عرفت هذا فلنفسر الآن في خواص اجسام البسيطة **فصل في خواص اجسام البسيطة**  
 في بيان ان الجسم بسيط جزئيا طبيعيا **المسألة** كل جسم بسيط في ذاته  
 وطبيعته غير متغير لا يختص به غير انما ان يكون غير متغيرا من غير ان يكون له  
 ليس عن غيره وهو عن طبيعته **المسألة** قال تعالى الله عنه كل جسم بسيط فانما  
 اذا فرضنا ان اجساما من اجسامه في ذاته الباطنة فانه لا بد له من غير متغير وبوجه  
 معينه فلا بد من سبب وذلك السبب انما هو طبيعة الجسم في ذاته وعرضه  
 والى في ابطال الاما في هذا الفرض فاننا لا نوارض المعاني غير متغيرين ان يكون  
 السبب هو الاول والآخر الذي هو له ان ذلك الجسم اختص بالجوهر في ذاته  
 الجزئيتين وكذلك اختص البسيطة التي هو سبب حصوله في ذلك الجزء فان  
 في اجسام البسيطة في الجزئيتين البسيطة وجب تعليل الاختصاص به في ذاته  
 الطبيعة بطبيعة اخرى ولزم التسلسل فان قلنا لا احوال السابقة على اجسام  
 هذه الطبيعة هي التي اعتدت هذا الجسم في هذا الجزء هي التي اعتدت هذا الجسم  
 لان يحصل في هذا الجزء المعين وايضا فالقطرة المعينة من الماء مختصة بجسم  
 معين من اجزاء كلية غير المتمازاة الا ان لا احوال السابقة اعتدت تلك  
 القطرة للحصول على ذلك الجزء المعين من اجزاء كلية غير المتمازاة فلو لا محو رساله  
 في كلية الماء ان يكون كذلك والى في تحقيق انما اعترضنا تحكما قال في العلم  
 لما استدله على ما عرفت من غير انما في ذاته انما في اجزاء كلية غير المتمازاة فلو لا محو  
 ثلثه في كلية الماء ان يكون كذلك انما صار له سبب قوة مركبة في تلك وعرض  
 لما بعد منه ان صار له سبب في ذاته على هذا التقدير فاختلاف طبائع هذه الاجزاء

محل باختلاف مكانها وعند السبع اختلاف مكانها مع اختلاف طبائعها  
 فلما استلزم الدليل قوله في الاخرى يصح ما ذكره الشيخ في السبع وكذلك في كونه  
 وسكته وكميته **قال** في قوله عنه انما لا بد من الدليل الذي ذكره ان  
 جسمه فلا بد من جزئيه يعني ان ذلك الدليل يجب تعيينه ان يكون له جسم  
 مقدرا لطبيعته واسكته وطبيعته وكيفية طبيعته الا انما نقول لا نقول لا نقول  
 السكته ما ذكرناه **المسألة** وقد يفتش في الكيف والكم والسكته في الكيف  
 فكلما لا يستلزم انما في الكيف فكلما لا يستلزم انما في السكته فكلما لا يستلزم  
 مثلا ذلك في الوضع كالوضع في جزئيه **المسألة** قال تعالى الله عنه  
 به انما لا بد من اجسام من اجسامه وكيفية طبيعته وسكته طبيعته وكيفية  
 ووضع طبيعته يعني ان هذه الاحوال قد تغيرها الجسم وقد امكنها في اجزائه  
 ظاهر **المسألة** في بيان ان السكته الطبيعيتين الجسم البسيطة هي الكمية  
**المسألة** كل شكل غير متغير طبيعته بسيطه فاجزاء متساوية ولا شيء مما ليس له  
 اجزاء متساوية فكل شكل طبيعي الجسم بسيطه هو الكمية **المسألة** قال  
 رضي الله عنه لما بين فيما بين ان كل جسم بسيط فلا بد له من شكل طبيعي  
 ههنا ان ذلك الشكل الطبيعي هو الكمية وتغيره ان كل شكل يقتضيه طبيعته  
 بسيطه فاجزاء متساوية ولا شيء مما ليس له اجزاء متساوية فكل جسم طبيعي الجسم  
 الاول من السكته انما في ذاته لا شيء من السكته الذي يقتضيه طبيعته بسيطه ليس  
 بكم وسكته السكته في ذاته فلو لم يكن كل شكل طبيعي الجسم بسيطه فلو لم يكن  
 ولما كان يقولون كل شكل يقتضيه طبيعته بسيطه فاجزاء متساوية  
 متغير بطبيعته كثيرة **المسألة** ان السكته الكمية مقتضى الطبيعة البسيطة  
 انما في الكمية الموجودة لها مفر ومعال ومفر فاجزاء متساوية في سواها  
 في المسألة فانما سائر هذه الكمية في الكمية من سائر مفر وانما في الكمية  
 محسوس كونه متغيرا في الكمية ومفر فاجزاء متساوية في سواها



مشتا كان والمثلث ان كل ذلك فانه من غير سببها ومحمد بن سينا يقول  
سجل ان يوجب وهذه الحق المختلفة **الاول** ان كل ذلك فهو من حيث  
واحدة ان يوجب المركب من كونه في بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض  
فليست ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت الاماكن **الثاني** اذا انفصل  
الفلك الخارج المركب من كونه في تلك بقية من اجزاء من الاجزاء من  
خارج وكل منهم فانه يكون مختلفا فيكون لا محالة في هذه الطبيعة واحدة  
اختلفت الاماكن **الثالث** المادة التي تتقارب في ذلك الحيوان فانه ان كانت  
بسيطة لم تكن مركبة فانه كانت بسيطة فالقوة المقتضية في الحالة فيكون  
يقول ان هذا في بعض جوانب ان يكون شكل الحيوان هو الكثرة فلا خلاف وان  
كان تلك المادة مركبة فالركب مركب عن بساطة وكل واحد من تلك  
البساطات يجب ان يكون كره فليست ان يكون الحيوان كره متصفا ببعضها الى بعض  
فلا خلاف **الرابع** ان كل واحد من الاجزاء المقتضية في كل جسم الفلك  
بسيطة فليست ان يكون شكل واحد منها كره وفلك يمنع كونه الفلك كره  
وهو هو ان الجوز اما يحصل بعد حصول الشكل وكذا منع من كونه  
كره صغيف لا يرتب على الجسم البسيط واسود في نفسه فان لم يكن  
اختلفت تلك الاجزاء في هذا عما باطل بل التعريف عبارة عن جيل الجواهر  
وحيث يكون وجود الجوز بعد ما يعل وجود الكل **الخامس** يقولون ان  
شكل البسيط هو كونه لو جيب ان يكون شكل المركب شيئا من الكره لان المركب  
لا منع له ان يكون البسيط الجملة فانه كانت طبيعة كل واحد منها موجهة لهذا  
الشكل لم يكن في شيئا منها لانا لا نرى من هذا التاويل ان يكون شيئا من تلك  
وحيث يلزم الكلام المذكور فان قالوا ليس في كون هذه المركبات مخالفة  
عن هذا الشكل الا ان يفسد الشكل فاذا انفصل عن الكره لانا بساطة قطعة  
بقيت تلك القطعة متساوية في الجاهل ذلك الشكل وشكل قطعة الكره

لا يكون كره فلهذا السبب بقيت هذه المركبات ما نرى عن هذا الشكل فيقول  
فما نذكر في طبيعة تلك القطعة من الارض موجهة للبس في موضعها  
للكره وذلك البس ما نرى عن هذا الشكل فيكون في الطبيعة الواحدة من  
الارض متضادين متعادلين وقوة واحدة وذلك حال **السادس** في بيان  
ان العالم واحد **السابع** بساطة العالم في بعض ما يعل بعض متاخر الى  
حصول كره واحدة **الثامن** قالوا لا ارض واحدة عالم ارضي من حيث  
يكون ان العالم الجاهل في واحد من جيل الجاهل الا ان العالم في البساطة  
كرات وتبين ان يكون في بعضها مذهبا لبعض جيل وتبين بعضا من جيل  
واحدة لانها لو كانت متساوية لزم وقوع الخلاف في ذلك حال العالم ان يكون  
ان لا يكون في العالم من ان العالم لا يكون في العالم الا في العالم الا في العالم  
منع ما يقاير من المتساوية من كونه في غير ذلك ان يكون كره البساطة  
في غير الفلك الحاصل ويكون في ذلك الفلك المتساوية من الكرات كما في  
متساوية هذا الفلك الذي يتساوى في تلك الاماكن لا يمكن ان يكون  
ذلك الفلك الكبير يكون شيئا من كونه في غير ذلك ارض في هذا بطلان  
الحق ليس لا حول في شيئا من تعالي وما يشاء من ذلك **الخامس** الجوز  
من الجسم الطبيعي مكانه بالقدرة غير مكان الجوز الا ان يكون في ذلك  
طبيعة واحدة بسيطة لكونها مستحالة ان يكون في كره الا في كره واحدة  
لانها كما لو احل مستطرا يكون في كره واحد منها كما في كره من ذلك المكان فيجب  
ان لا يكون في بعض تلك المكان في بعض ما كان في كره من ذلك المكان ان  
يصير مكانا للجملة فاذا كان المكان الواحد فانه لا يمكن ان يكون في كره واحد  
ليس العالم الجاهل في شيئا من كره في طبيعة العالم في كره واحد في كره  
مقوله ان كره في كره في كره في كره في كره في كره في كره في كره في كره  
متساوية في الطبيعة والما في كره في كره في كره في كره في كره في كره في كره في كره



حقيقة اجتماعها على غير وجهها كذا واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متشابهة  
 بالطبع فثبت ان يكون لها نسبة المتساوية في مائلا هتيرة الطبيعة يكون  
 متشابهة في الانوار والوانم وذلك لانه اذا ثبت ان الاشياء المتساوية في مائلا  
 الماهية يمتنع ان يكون متشابهة بالطبع والى في حال والارتم ان يكون ذلك  
 القسور والى في حال متشابهة يمتنع حصوله في عينين في عينين في عينين  
 فثبت ان العالم واحد في القابل ان يكون في الطبيعة في القوة الارضية  
 من غير مائة البرية والبرية والى في حال في حال في الماده يوجب هذه الاثبات  
 المنة لو لا الماهية في ايضا فثبت ان كل ما في الاشياء المتشابهة  
 في مائلا هتيرة يمتنع اشتراكها في القابل ان يكون ذلك في حال في حال في حال  
 العينين في حال في حال يكون في القوة المعقولة لكل واحد منها في الماهية  
 القوة المعقولة الاخرى وان كانتا متشابهتين في البرية والبرية والى في حال  
 كان لا يمكن ذلك لو لم يكن من كون في هذا الارضين في هذا العالم وكون في الارضين  
 في العالم الاخر بالطبع اختلاف في القابل ان يكون في القابل ان يكون في  
 حصول في كل واحدة من الارضين في حال في حال في حال في حال في حال في حال  
 باطل لان لا ذلك المتشابهة متشابهة في عينها من المشرق في المشرق في المشرق  
 الاعظم من غيرها على سبيل القسور من الغرب في المشرق في هذا العالم في الكلام في هذا  
 الباب في ترجيع الى تفسير القاطع الكافي اما قوله الجزئي من الجسم الطبيعي كانه  
 بالعدد غير متكامل الجزئي الاخر ولكن يجب ان لا يفتقد الجزئي في طبيعة واحدة  
 في طبيعة كذا في استحقاق ان يكون في كنهها الا في حقيقة واحدة في مكانها الا  
 مكانا في حال مستر كما يكون في مكانه كل واحد منها كانه في مكانه في المكان في حال  
 ان المنة انما كانت الارض جسمها في طبيعة واحدة في طبيعة واحدة في طبيعة واحدة  
 فلهذا القطعة من الارض في تلك الطبيعة الاخرى وان كان مكانا في كل واحد  
 منها فمما لمكان الاخرى في الارض في تلك الطبيعة الاخرى في تلك الطبيعة الاخرى

يحصل من مجموعها كذا واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متشابهة بالطبع في عينين  
 بل من ان يكون الاشياء المتشابهة في مائلا هتيرة في الطبيعة يكون متشابهة  
 في الانوار والوانم وذلك لانه اذا ثبت ان الاشياء المتساوية في مائلا  
 الخصائص في عينين المتشابهة انما ان يكون بالطبع او بالقسور والى في حال في حال  
 ثبت هذا فلهذا في عينين في حال في حال في حال في حال في حال في حال في حال  
 المتشابهة في مائلا هتيرة يمتنع ان يكون في طبيعة في الماهية في حال في حال  
 انما ان يكون ذلك القسور والى في حال في حال في حال في حال في حال في حال في حال  
 عينين في حال في حال يكون ان العالم واحد في القابل ان يكون في الطبيعة في القوة الارضية  
 في القابل ان يكون في القوة المعقولة لكل واحد منها في الماهية في الماهية في الماهية  
 كذا فثبت ان لا اشتراك في الطبيعة في الماهية في الماهية في الماهية في الماهية في الماهية  
 هذا فثبت ان لا اشتراك في الطبيعة في الماهية في الماهية في الماهية في الماهية في الماهية  
 في عينين في حال في حال يكون في القوة المعقولة لكل واحد منها في الماهية في الماهية في الماهية  
 في البرية والبرية والى في حال في حال في حال في حال في حال في حال في حال في حال  
 في هذا العالم وكون في الارضين في هذا العالم في هذا العالم في هذا العالم في هذا العالم  
 في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون  
 في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون في القابل ان يكون  
 بطبيعة من المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق  
 في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق في المشرق  
 القاطع الكافي اما قوله الجزئي من الجسم الطبيعي كانه بالعدد غير متكامل الجزئي  
 الاخر ولكن يجب ان لا يفتقد الجزئي في طبيعة واحدة في طبيعة واحدة في طبيعة واحدة  
 ان يكون في كنهها في الطبيعة واحدة في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها  
 في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها في مكانها



الأرض حيثما تحيط بها الطبيعة محصورة في هذه القطعة من الأرض  
 تلك القطعة الأخرى وإن كان مكان كل واحد منهما غير المكان الآخر في الأرض  
 بحيث لو كان تلك الأرض المحصورة اجتمعا لم يكن مكان كل واحد من تلك  
 الأجزاء مكان الآخر إذ لو كان كذلك لكانت الانسداد المتساوي في  
 تمام الماهية مختلفة والمواضع وهي المسكن المتباينة في الانسداد المختلفة  
 واعتدوا ان قوله ولكن محتمل في الانسداد الجاهل بحدود طبيعة واحدة فيسقط كل  
 ما استحال ان يكون من غير كنهها الا في الحقيقة والحكمة ومكانها الانسداد واجتماع  
 مستحكما يكون في كل واحد منها كالجواب عن ذلك المكان وقوله ان محتمل  
 هذا الكلام قضية واحدة مستقلة فمقتضى ما هو مقتضى الانسداد الجاهل بحدود  
 طبيعة واحدة فيسقط ما لا يمكن ان يكون في كل واحد منها كالجواب عن  
 ذلك المكان وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان مكان الجاهل بحدود الانسداد  
 الكل وانما قوله لمكانه استحال ان يكون من غير كنهها في الحقيقة والحكمة ومكانها  
 الانسداد واحتمل مستحكما فمقتضى ما هو مقتضى الانسداد المتصل وما لا  
 والعرض عنه ذكره ما لا يكون الطبيعة واحدة وهو كل شيء يستحيل ان  
 يكون من كنهها الا في حقيقة واحدة ومكانها الانسداد واحتمل ما هو مقتضى  
 ادراكنا لا يكون لبعضها مكانا وبعضها مكانا لبعض من كان محتمل المكانين  
 ان يصير مكانا للآخر فاعلم ان هذا هو الكلام الاول لان مقتضى الجاهل بحدود  
 يكون تلك الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكانا للآخر سلب السلب  
 وسلب السلب البات فيكون مقتضى ان مكانه تلك الانسداد بحيث لا يكون  
 محتمل يحصل من مجموعها مكانا لكل فيكون هذا الكلام عاين ما سبق في  
 الجاهل بحدود السلب في كنهه اقل من على التكرير في سلب هذا الكلام لصغيره وما  
 بما لا يمتنع حصول الارضين في عالمين على شيئا الغرض من شرحه في  
 كنه الكلام في احوال الغرضين وانهم الغرض الآخر وهذا عاين ما سبق في

فاذن لا يترك كنهين في العالمين فمقتضى ما هو مقتضى بالطلوب وهو ظاهر  
 في غير الملائمة في الملائحة خارج العالم وليس خارجا عنه  
 خلافا لما كان لو كان الامر للملائمة في المكان بقا متناهيا ولو كان  
 الملائمة في المكان فيكون انما في كل جهة فكان محتمل الفصل في جهات  
 كالجاهل بحدود ان يكون لا جهات الجسم بل جهات فاما ان لا يكون فان  
 لم يتطابقا كان ما كانا في كل جهة فمقتضى ما هو مقتضى انما في جهات في جهات  
 فصل من جهات بعد من متساويين بعد من متساويين وهذا عاين ما سبق  
 قاله فلا يخفى الله سبحانه الملائمة في جهات خارج العالم خلافا لما سبق  
 الملائمة خارجا على كنهها ذلك الملائمة في جهات في جهات متناهية  
 على ما سبق ذكره من الملائمة في جهات على كنهها في جهات في جهات في جهات  
 الدلالة على ذلك على كنهها في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 اكتفى في جهات خارج العالم تلك الدلالة فمقتضى ما هو مقتضى في جهات خارج  
 العالم على ذلك القليل واعلم في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 وانما في جهات خارج العالم فاعلم ان الملائمة في جهات في جهات في جهات في جهات  
 خارج العالم في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 ذلك الجاهل بحدود الملائمة في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 شأنه في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 لو حصل هذا الخلافا في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 على مقتضى ما هو مقتضى في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 ختمت جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 وكل ما له نصف في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 فان في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات  
 فالجهت ولا يكون مقتضى ما هو مقتضى في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات في جهات



والمثلث في الحلال لا يكون الاشارة المستقيمة اليه فحقا للمثلث من هنا الى هنا ك  
 طول كل وكذا وما كان متعلقا لاشارة الحسية المستقيمة ان يكون متعلقا  
 وعادتها مرة فاما قولنا من هنا الى هنا ك اشارة الى المقدار والخطوط  
 وهذا حكم عليه بكونه متوجها الى مقدره مستلذا والمثلث في الحلال فحقا  
 عليه بكونه حصل المستقيمة بكونها في الخارج المستقيمة وانقل الى حلال اخر  
 فالحلال محكوم عليه بكونه غير مستقيمة وانقل الى حلال اخر فالحلال  
 حصة الى حلال اخر في كل ذلك لا يعقل في العلم المحض والحق الصريح فانه  
 حصول الحلال في العلم المحض واستفادته من عدم التفرع عن قول الرابع هو  
 ان اذا قلنا الحلال الذي من هنا الى هنا ك فقولنا هنا ك فقولنا هنا ك  
 بنية في قول الحلال الذي من هنا ك اشارة الى هنا ك فقولنا هنا ك فقولنا  
 الى هنا ك فان قوله هنا ك اشارة الى هنا ك فقولنا هنا ك فقولنا  
 في السطح الخارج عنه المتصل بكونه ان يقع الفصل المشترك في السطح  
 قطع على كون ذلك السطح المستقيمة اذ ذلك لا يقع الفصل المشترك  
 في الحلال في عينه بل قطع على كون الحلال متوجها الى مقدره مستلذا  
 في الجاهات فثبت بهذه الوجوه المطلوبة العقول انه لو حصل الحلال خارج العلم  
 لكان ذلك الحلال متوجها الى مقدره مستلذا في الجاهات اذ عرفت فقولنا  
 قولنا لو كان الحلال متوجها الى مقدره مستلذا في الجاهات اذ عرفت فقولنا  
 بهذا الدليل في قوله وكان غير الفصل في جهات اشارة الى هنا ك في الوجه  
 الرابع واما المقدمة الثانية وهي قولنا الحلال لا يمكن ان يكون متوجها الى مقدره  
 واستلذا في الجاهات فالذي يدل عليه ان لو حصل هذا الحلال لكان انما انما  
 ان يقول في الجاهات ان يمكن والفتن انما اطلاق فقولنا القول بوجوه وانما قلنا  
 ان القول بامتناع دخول الجسم في حلال لا يمكن ان يكون ذلك لكان ذلك الحلال  
 متانعا من نقول في الحسوف والمقدار الذي يمنع من نقول جسم آخر فيكون

ملام فانه ان يكون الحلال ملاما وهذا حلت وانما قلنا ان القول بامتناع دخول  
 الجسم فيه حلالا فحقا لان يتقيد بدخول هذا القول لكان انما ان يكون  
 المتعذر انما ان يكون متقدرا ومتا يكون بعد المتعذر انما ان يكون بعد  
 المكان باقيا او يكون المتعذر متا وهو ان يكون بعد المكان باقيا او لا يكون  
 بعد المتعذر باقيا والقسم الاول لا يمكن ان يتقيد بدخول الجسم في بعد  
 الحلال محصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل هذه اذ ذلك محال والفتن  
 الثاني ايضا محال لان يتقيد ان لا يكون باقيا ولا المتعذر والقسم الثالث  
 محال لان يتقيد ان يكون المتعذر متا حاصلا في مكان متقدرا والقسم  
 الرابع ايضا محال لان يتقيد ان يكون المتعذر متا حاصلا في مكان متقدرا  
 وهو محال ولما ثبت بالدليل ان يتقيد بدخول الجسم في بعد الحلال لا اريد  
 وان يكون محال على احدا لا قسم للاربعه فثبت انما باقيا باقيا لا يتقيد  
 القول بمتقيد بعد الحلال بعد الحلال وانما السطح اطلاق الجسم الاول والحق ذكر  
 الاقسام الستة الأخيرة لظهور متساويها وانما القول بمتقيد بدخول  
 في بعد الحلال بكونه متقدرا العقل وتدل على ان لا بد من امتناع من الدليل فان  
 ادعت انه معلوم الامتناع في بنية العقل فاكذب بهذا الدعوى فان ذلك  
 الاستلذا وانما قالوا يكون البعد يدعون اليه في صحة ذلك فانه  
 يقولون قلنا بالبديهة ان طريق الحواس بعد مخصوص ومقدار معين وانما  
 هو الذي يتقيد جسم الماء فيه فاذ خرج الماء منه وانتقل اليه فانه  
 يتقيد بعد الحلال في ذلك البعد الميت من طريق الحواس فهو لا يدعي اليه  
 في صحة ذلك قلنا انما قلنا ان امتناع معلوم في بنية العقل او لم  
 ادعاهم انه معلوم الصحة في بنية العقل وانما انما تدعي الاستلذا  
 فيقول ما ذكرته لا يصح دليلا على ذلك فان لمعقول من نقول احدا بعد  
 في الحلال فانه لا يصح دليلا على ذلك فان لمعقول من نقول احدا بعد



[illegible]

الكافة الكبيرة في الجوزان مثال لما في هذا النوع هو الكافة في الجوز  
الكافة السبعة في الخلاويج ممتنع فهو جوهري فهو باطل في نفسه فمقام السبع  
في كفايتها المطالب وعليها عامة الرباعيات العاشر على أن هذا الاستماع لا ينفرد  
لله لا يجمع البعد - وعلم بذلك ما بيننا لا يصلح في غيره والرباعيات  
الاربعة يكون مجموع بعدد اعظم من الواحد كمن مجموع واحد فيكون  
الخمسة واحد بعدد أكبر من واحد ونقطتين أكثر من نقطة ليس أكثر من  
نقطتين لأن النقطة لا حصة لها في الجبريل في العلة والجدلة حصة في أكبر  
كالعدد له حصة في الكثرة - قال هؤلاء اني انقلعه هذا هو الحجة  
التي على استماع هذا الوجدان في مجموع الجنتين بثمان كونية  
اعظم من الواحد فيا على ان مجموع واحد أكبر من واحد وعادة في أكبر من  
عدد واحد فيكون في علم النسخ ان في الجبريل باطل فانه لا يزم من  
ثبوت حكم في موضع ثبوت سلك في موضع هذا اذا أكبر في الصغر ثم يترك  
معنى جامع وانما فاما في سطر رقت واحد في التصور من على الارض ولم يذكرها  
خاصا بالادكان هذا العياض صفت كبير من فلبية القهوا واذا ظن في  
الصغير في كبرت عموما لا العظام اليه والدي يحق هذا وهو ان الصغر يربو  
العقلان مجموع الواحد من اثنين الواحد وحدة فقال تعلم بتدبير العقل  
ان مجموع البعد الذي يتفلسف في الآخرة يكون له مقدار من البعد الواحد  
ومعلوم ان ذلك باطل فان بديهة العقل كافية بان بعدد في النوع يمنع صدور  
الزيادة الا اذا قيل ان العقل في العجز معلوم الاستماع في بديهة العقل في بديهة  
يكون هذا مجموع الابداء والبدئية في قولنا التقوي ومعلوم ان هذا باطل فاما  
قوله في مجموع نقطتين أكثر من نقطة ليس أكبر من نقطة لأن النقطة لا  
حصة لها في الجبريل في العلة والجدلة حصة في أكبر كالعدد له حصة في  
الكثرة قالوا ان هذا هو الحق سوا الصفة في غير مثال الشا اذا حصة























افراد تلك الماهية ولا العوارض لان العارضة لما لم تكن كل واحدة منهما كلية  
الاخرى فكل عارض غير مشترك عارضا لاهليتها فانتميتها اليها كانت مشتركة  
الاخرى فحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشاركة بينهما السبب  
لا يقتضي شيئا اخر اذ هو الاخر فثبت ان الاشتراك بينهما في امر من الكثرة  
الاهورية ذلك يقتضي ارتفاع المعركة لان المعركة لا يحصل الا بالضرورة  
الافورية فلو فرضنا ان العارض بينهما الاله فاذا ارتفع التعدي فقد بطل  
ويكون الحاصل فيهما واحدة مشتركة بينهما وهذا هو الاتصال فثبت ان  
القول في امر مشترك في الماهية يكون في الماهية ان يقال في حديها شيئين  
فما من الاخرى يكونان شيئا بعد المقارنة ذلك وكذا في القول في امر  
الاخر والجميع الى النسبة فاما قوله الاتصال المقادير بعضها ببعض  
اطرافها واحدة فالمراد منه هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الاول واما قوله  
واضعا لهما في نفسها ان يكون وجودا بالقوة في اجزاءها مشتركة فالمراد  
ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله تماثل المقادير ان يكونا شيئا  
فما من غير مشترك في واحدة وهو الذي ذكرناه في قسم الناس فاما قوله كل  
مقدار من جسام بالكلية فاما متداخلة فمعناه ان الشيء اذا لم يتماثل  
جسام الاثنين بل ان يصير بها شيئا معا في الاسماء الحسية فاما متماثلان  
فاما اذا تماثل جسام جانبا حتى يصير كلية واما لحدتها سائر في كليتيه  
ذات الاخرى في هذا هو المستحق للتداخل **قال الشيخ** كل مقدار من جسام  
بالكلية ان يمكن فاما متداخلة ان كانا شيئا بالكلية فاما متماثلان  
كل منهما سبب لالاسم فاما متماثلان بالوضع كل منهما من بالوضع فان جساما  
يتمتعون بالاسم لا يتجزأ لم يجزها الملافة كما لا يجزأ بالملافة فيسببه  
بالاسم كل ما سبب لالاسم فاما متماثلان كما ما سبب شيئين ويجب ان يكونا  
كلما بالاسم من الاخر فاما متماثلان من الماهية على ترتيب بحيث ينعكسه

من بعض غير متقسم كل ما سبب لالاسم من غير شيئين عن شيئين غير مشتركين  
مثل جبر الواحد ان كان له اكثر من الجبر كما لا تعلق بين ركنيه مقدا  
لاشرا لا يماثلان بالاجب ولا يماثلان بالداخلية فاما ما يجب بما يجب  
**قال** قوله لا يماثلان في هذه الغرض من هذه المقدمات تغير اليها على ان  
هذه الاجسام المحسوسة لا يجوز ان يكونوا لغة من اجزاء ولا يجزأ وذلك  
لان تلك الاجزاء لا يمتنع ان يكون سلاكية فاذا لم يكن سلاكية امتنع  
ثالث هذه الاجسام المحسوسة شيئا اتما قلنا ان يمتنع كونها سلاكية  
لانها لو كانت كانت اما ان تكون سلاكية بالكلية لوجود الاول والآخر  
لما كانا سلاكيين بالكلية وجب ان يمتنع احدهما في كل الآخر وشيئا لا يكون  
مقدرا للجميع شيئا زائدا على مقدار كل واحد منهما والآخر يحصل التعود  
بالكلية فاذا جاء ثالث وتغيرها وهو ايضا يمتنع فاما لا يكون مقدرا للجميع  
الشيء ان يماثل مقدرا لواحد وبهذا الطريق ويجعل لا يحصل من اتمها  
مزاودة في الجبر والمقدار وجب ان يكون هذه الاسماء العظيمة في المقدار  
والجبر مؤلف منها وان لا تكون منها اذا تلاقى بالكلية فثبت ان  
يتم احدهما امتيزا في الاسماء الحسية عن الآخر فاذا اقيسها ثالثا لثبوت  
هذا الثالث امتيزا عنها في الاسماء الحسية فالثالث انها اذا تعلق  
فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ولا بحسب اوزانها ولا بحسب عوارضها  
ايضا لانها لما تعلق كل عارض به جزئيا لم يكن عارضا لاهليتها بالنسبة  
الى احدهما كقولنا النسبة الى الآخر فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما  
المشاركة بينهما لا يوجد شيئا اخر منها في الآخر وهذا يقتضي انها اذا كانت  
ان لا يجزأ بعضها مما لا يجزأ عن البعض شيء نفس الامر وان كان كذلك فينبغي  
ارتفاع المقدار فيصير الكل واحدا فيكون ان يكونا جساما لاهلية ذلك  
الاجزاء في جبر الجزء الواحد بل وان يكون جزءا واحدا في نفس الامر غير قابل للنسبة











نحوه ان يثبت جبهة اخرى لها الزاوية التي لا تستمر في موضع  
التي جرت الى المربعان لا يثبت بالمثل العلو كذلك فاعلم ان المربعين بقول الصحة  
المركبة على جبهة المربعين من مسقط يكونا مسافتين قابليتين للقسمة فاما انما  
هذا المعنى فليدرك من حيث الحركة لقوات مسطرها لا لا يتغير ما استمر الشيء  
من المسطرين لا يستمر **قال الشيخ** ومعنا بل ان الحركة على مسافتين من حيث  
الاجزاء لا يجرى واحد من الآخر من غير ان يجرى بالحقاذا في الحركة متساوية فان  
كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند الحاذية فبعد ذلك الحاذيات  
اشتراكا فقطعة المتبقية في الشريحة بقول **الشيخ** قال هؤلاء في  
الله عنه هذا هو الحق ان الله تعالى في الجوهر الفرد وفي غيره انما هو  
خطا مركبا يكون اجزا لها مسافتان فيكون من اجزاء المربعين متساوية الحركة  
معها وتركها معا ولتكون كوكب الحركة من مسافتين في الشريحة والبطون  
في هذا المربع ان لا بد من كل واحد منهما بالآخر وان يصير حاذية باله  
ولا يمكن حصول هذه الحاذية الا على مسافتين المربعين في المربعين  
الجزء الواحد على مسافتين من ذلك فوجب قسمة الاجزاء **قال الشيخ**  
ولو كان المربعين من الاجزاء لوقع عند القطعة المربع كعدد الضلع  
ان كل واحد منهما ليس بين جزئين فربما لا اختلاف في مقادير **الشيخ**  
قال هؤلاء رضي الله عنه هذا هو الحق الرابع على نفس الجوهر الفرد  
تغيرها اما اذا فرضنا من بقا تركب عن خطوط ان بقية متساوية بحيث يكون  
كل خط منها مركبا من اربعة اجزاء فضع هذا المربع مركبا لاجزاء  
اجزاء اربعة وقطعه ايضا مركبا من اربعة اجزاء والجزء الاول من الخط  
الاول والباقي من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فيقول هؤلاء  
الاخوة اما ان يكون من جبهة هذا القطر متساوية او لا يكون فان كانت  
متساوية فاما ان يكون مقاديرها من جبهة القطر متساوية لمقاديرها من

جبهة الضلع او يكونا زوايا الاول يقتضي ان يكون مقاديرها من جبهة القطر  
ازيد من مقاديرها من جبهة الضلع ويكون مقاديرها واحدة من جبهة الضلع  
قابلية للقسمة فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة وهو المطلوب وانما ان ذلك  
ان هذه الاجزاء من جبهة القطر يكون متساوية وهذا في جبهة واحدة  
خلال تلك الاجزاء الاربعة فكل واحد من تلك المربعين انما ان يستمر الجوهر الفرد  
او يكون اضعف من ذلك فان كان الاول فيكون مقاديرها من جبهة القطر متساوية  
اجزاء ويجمع ضلعي هذا المربع سبعة اجزاء ايضا فيكون ان يكون للقطر متساوية  
للضلعين هذا خلف وانما ان كان كل واحد من تلك المربعين اضعف من الجوهر  
الفرد فحينئذ يلزم ان تقسم الجوهر الفرد وهو المطلوب **قال الشيخ** وكان اذا  
والشمس من جبهة واحدة فخص واحدة في الارض جبهة اقامان من قولهم اقام  
حين فيكون مقادير الشمس ومقادير الحاذية على الارض متساوية بين  
واذا ان كانت الشمس من اطلو الحاذية على الارض متساوية بين اربعة  
والشمس من جبهة اطلو الحاذية اقل من جبهة فاقسموا ويصل الحاذية  
مع الزوايا وهذا حال **الشيخ** قال هؤلاء رضي الله عنه هذا هو الحق الرابع  
على نفس الجوهر الفرد وتغيرها اما اذا فرضنا قسمة في الارض فاذا اطلت الشمس  
وقع تلك القسمة على جانب المغرب فاذا ارتفعت الشمس بمقدار جوه  
فرد فاما ان ينقص من طرف ذلك الظل فيكون لا يستقص والباقي في الحاذية  
من جبهة الاول فيكون في ذلك فاذا ارتفعت الشمس بمقدار ثانيا والباقي  
ويجب ان لا ينقص من ذلك الظل شيء وهكذا حتى يبلغ الشمس الى وسط  
السماء ومع ان ذلك الظل يكون باقيا كما كان فانه ليس لبعض تلك الجواهر  
خاصية بل من تركب الشمس اليها ان اطلت في الظل ويكون مركز الشمس هو  
ساكن تلك الاجزاء لوجب سكن طرف الظل والباقي في الشمس فاما ان كانت في  
لقسمت من ذلك حذية فيحصل خط متغير يخرج من هاهنا جبهة الشمس















المتأخرة الى اخرها فيقتلها ذلك لا من جهة النظر لهذه الحوادث والحركات  
 ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الامر المستلزم لا حصوله البتة في الاحيان  
 فهذا مما قيل من مذهب الناس في البات الزمان واجتج الشيخ على ما ظنهم  
 في هذا الكتاب بطلان دليل الاول ان يقول لا شك ان ما هنا اسيا يحكم  
 على بعضها بانها قبل غير وعلى بعضها بانها مع غير وعلى بعضها بانها بعد غير  
 فتعقلا المفهوم من هذه القبيلة والبقية والمعية اما ان يكون هو نفس  
 الذاتين اللذين يحكم عليهما بالقبيلة والبقية والمعية ولما ان يكون مفهوما  
 المفهوم من مؤثر مغاير للذاتين والاولا بطل دليله عليه في  
 الاول ان لا لا الذي يحكم عليهما بالقبيلة قد يحكم عليهما بصفة تلك بالمعية  
 وقد يحكم عليهما بصفة تلك بالبقية فلما راي ان القبيلة تبدلت بالمعية في  
 المعية تبدلت بالبقية مع ان الذات المحكوم عليها بهذا الاثر ما قبلت  
 علما ان هذه الاحوال المؤثرة بتلك الذات والمثاق في الشيء المحكوم  
 عليه بالقبيلة يكون حقيقة انه انساني او حركي او متكون والمفعول  
 من كونه انسانا وحركي ومتكونا غير المفعول من كونه قبل وبعد ومع المالك  
 ان لا اشتراكا مشترك في القبيلة قد يكون متصفا في الماهية ولا اشتراكا  
 المتصفا في القبيلة قد يكون متصفا في الماهية ولا اشتراكا المتصفا في  
 القبيلة قد يكون متصفا في الماهية ولا اشتراكا المتصفا مشترك في الماهية  
 فالمفهوم من القبيلة والبقية والمعية امور مغايرة لما هيته تلك الاشياء  
 والمراجع ان يكون هذا الشيء قبل ذلك الشيء منقول الى غير زمانه  
 المتضمنة وهي ان حركي او متكون او انسان يكون غير متعلق بالقياس الى غيره  
 والمخاض اننا قلنا هذا الانسان قبل ذلك الانسان كونه مع العقلان  
 هذا الكلام قضية متضمنة قولنا هذا الانسان وهو ما قبلها قولنا قبل ذلك  
 الانسان وهو كونه مع عقلنا بان موضوع هذه القضية مغاير لموضوعها

في القبيلة عند كونه

ان كونه الشيء قبل غيره او مع غيره او بعد غيره امور لا علاقة على الذاتين اللذين  
 حكمنا عليهما بهذه القبيلة والبقية والمعية بل بغيرهم فنقول هذه المفاهيمات  
 ان يكون مؤثرا عند غير او في غير والاول لا بطل لان الحكم من حيث انه عدم  
 طبيعة واحدة وهذه المفهومات امور مختلفة في حين ان يكونا امرين لا  
 فتعقلا هذه القبليات والمعيات والبقيات امور لا علاقة على الذاتين  
 متضمنة وظاهرنا البتة من وجودات مستقلة بالقبيلة مستقلة  
 بذاتها بل هي نسب وايضا فان فلاذاتها من امور يكون هذه القبليات  
 والمعيات والبقيات عارضة لعالم بقول هذا الشيء الذي هو موضوع  
 هذه القبليات والمعيات والبقيات متضمنة لها بالذات وقد يكون  
 متضمنة لها بالمتبع والعرض فاذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه  
 الحركة الاخرى فيصير صريح العقل بانها المتضمنة بالقبيلة لا بطل  
 في زمان المتقدم على زمان حصول هذه الحركة المتأخرة حتى ان المؤثر غائبا  
 هذه الحركة المتأخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة  
 حصلت في هذا الزمان المتأخر كما تضمن على تلك الحركة المتقدمة بانها  
 متأخرة وبالعكس فيثبت ان الذي يحكم عليه بكونه متقدم ومتأخر  
 يكون كذلك بغير غيره وقد يكون كذلك بالذات ولا يجوز ان يكون كذلك  
 متقدم ومتأخر فانه يكون كذلك بغير غيره ولا يجوز ان يكون كذلك  
 المتضمنة فلا بد من اشتغال الموضوع بكونه قبله لانه وبعد الذات  
 الذي يكون قبله يستوعق عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان  
 فلهذه جهة قوية في اثبات اصل الزمان فاما ان هذا الزمان هو نفس الحركة  
 الفكرية او مقدارها او اثر متغير لها فذلك بغير ما هيته الزمان وهو  
 اثر متغير لما نحن فيه الان وليس صحيح ان يقتصر على هذا الكلام ما قولنا  
 واما الزمان فهو شئ غير متغير وغير كانه فالزمان انما هي متغير متغير











مذهب من سطا ليس في تغير هذه الجزاء لما تبدلت القبلية بالمعنى  
ثم تبدلت المعنى بالمعنى فلهذا لا يعقل تغيره الا اذا احدث امر يمكن  
او لا امر كان وقد لا يكون ان هذه المحدث وهذا الزمان ليس على سبيل  
قوى الا انما المتعاقبة بل لا بد ان يكون على سبيل الاصل المستحسن  
والهتق للمعنى الا ذلك فاما قد بينا في قول هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن  
تبدل يحدث على سبيل المتدرج والاستمرارية ان الزمان متعلق بالحركة  
والقابل ان يقول انما هو ان تعاقب القبلات والمعتبات والبعديات  
فيكون وقوع الحركة في السطح المحكوم عليه بالقبلي والمعتبر بالبعد  
فتعقل هذا باطلا فان بديهية العقل حاكمة بان الله العالم كانه في وجوده قبل  
حدوث هذا الحوادث البهيم فان لا وجود معه وانما يتغير في بعده  
فان كان تعاقب القبلية والبعدي فالمعنى يجب وقوع التغير في ذات  
ذلك لا في المحكوم عليه بل في هذه الاحوال لهم وقوع التغير في ذات واجب  
الوجود وذلك لا يؤوله عاقل ولا عقل فلهذا لا يقع التغير في هذا المادة  
ولا لا مستقيم وصفت الله تعالى بالقبلي والبعدي والمعتبر فتعقل قد يتغير  
ان يكون الشيء محكوما عليه بالقبلي والمعتبر بالبعدي بسبب وقوع التغير  
في شيء اخر فلا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا هو قول الامام الاطالقي  
فانه كان يقول انما يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يحصل  
فيها الا الدوام والاستمرار وذلك هو المستحق بالبعد والتمدد وانما اتصلت  
قبول الحركات والتغيرات في غير موضع لها قبلات بتدليل بعدات وبعدات  
بعد قبلات لا لاجل وقوع التغير في ذات المادة والزمان بل لاجل وقوع  
التغير في تلك الاشياء ونقول وهما هنا لا بل اخرى بما ذكرتم ويدل على انها  
بمنع ان يكون مقدار الحركة كالحركة الاولى ان يقول انما اذا اقل الزمان مقدار  
الحركة فلهذا الكلام الا ان الزمان مقدار الدوام الحركة لكن من المتأخر

ان دوام الحركة لا يوجد له في الاعيان فلهذا لم يرد الدوام الذي هو صفة  
لهذا الدوام ونعت له ان لا يكون له وجود في الاعيان الا في الانسان  
في ان دوام الحركة عبارة عن يقاربها واستمرارية الزمان فلهذا لم يرد  
استمرارية الشيء وقا به بل هو يدل على دائرة وهو عين دائرة فان قلت ان الزمان  
يحل في دائرة فهذا الزمان يمنع حصوله في غيره لان دوام وجود الشيء يستلزم  
ان يكون حاصل في غيره لا يتغير فان قلت ان الزمان دائرة فكذلك وعلى التقديرين  
فان دوام وجود الشيء يمنع ان يكون متباينا عنه وحاصلا في غيره فثبت  
ان لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة لوجب ان يكون مقدرا لغيره كما  
متباينا المقدار للحركة الاخرى فلو كانت اتمام وجود دفعة فلابد ان لا يكون  
هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بحسب الحركة والوجود  
وذلك لا يؤوله عاقل ولا عقل فلهذا المأله ان العقل كما قضى ان الحركة حاصلة في  
الزمان فكذلك لا يتغير بان جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان  
فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا في  
نفسه وهو محال ولما كان هذا المذهب دلائل كثيرة ويكتفي في هذا  
المختصر بهذا القدر **مسألة الرابعة** في تغير جهة اخرى على القول بشيئ الزمان  
**قال الشيخ** وكل حركة في مسافة على سبيل محدود ففقد يتعين لها مبدأ  
وطرف ولا يمكن ان يكون الا بطلانها مبدأ مستقما في يبلغ النهاية ففقد  
بل بعدها فاذا هاهنا متعلق ايضا بالمع والبعيد واما ان قطع سرعة محدودة  
مسافة محدودة فيما بين اخره في لا يتناول ولا يتناول في لا يتناول وفي كل من ذلك  
اسكان قطع اقل من تلك المسافة فهاهنا غير مقدار المسافة الذي يختلف  
فيها التسريع والبطي مقدار اخر الذي تقول ان التسريع يقطع فيه هذه  
المسافة في اقل من مقدار من هذه المسافة **الشيخ** قال هو لا يار في هذه  
عازا التسريع اخرى بل في ذلك لا بل اخرى يدلل على ان الزمان حاصل الزمان في كل







وان قلنا ان في هذا الامكان اختلافا في مقدار المسافة فيجب ان يقطع بارت  
 هذا الامكان متعديا لمقدار المسافة واما قوله حتى فلا منه اقل من هـ بـ  
 المسافة هي اشارة الى انما ذكرنا من ان التسريع الثاني فاسا ترك التسريع الاول  
 في التسريع وفي وقت تلك ولكننا انما ابتداء بعد ابتداء التسريع الاول فانه  
 يقطع اقلاما بقطع التسريع الاول لا يكون الامكان الذي يتسرع التسريع الاول  
 وذلك يدل على ان هذا الامكان قايما للتطبيق والمساواة والمقاومة وهو  
 المطلوب في هذه الفقرة الذي ذكرنا عن ما ذكرنا الشيخ الا اننا ذكرنا في  
 النظر الطبيعي والترتيب لغيره من الاقلام والشيخ لا يقتضيه ذلك والله  
 اعلم **فصل** في تفرع وجه الخرجي في بيان ان الزمان مقدار للحركة  
 وهذا الامكان ومقداره غير ثابت بل يتحد كما ان لا يتحد بالحركة  
 للحركة غير ثابت ولو كان ثابتا لكان متوجها للتسريع والتباطؤ باختلاف  
 وهو ان هو مقدار المتصل على ترتيب القبلات والتبعات على نحو ما  
 قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزمان فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر  
 الذي ثبت احدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار الحركة **الشيخ**  
 قال ولما رضى الله عنه ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل الاول على  
 ابيات الزمان ثم اتبعه ببيان ان مقدار الحركة فيها ايضا ذكر هذا الدليل  
 الثاني على ابيات الزمان ثم اتبعه مرة اخرى ببيان ان مقدار الحركة يتجه  
 هذا المطلوب على مقدمته وهو ان الزمان امر غير ثابت بل هي متغيرة في الساعات  
 والنقص في ذلك في بيان غير ثابت بل يستلزم دليلين الاول انه لو كان  
 الزمان باقيا لكان الذي فيه حصل سائر حركة الطوفان هو عينه  
 هذا الا ان الذي نحن منه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتداء الطوفان في  
 هذا الآن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل يستلزم وهذا هو  
 المراد من قوله ان لا يتحد بالحركة للحركة غير ثابت يعني ابتداء الحركة على

حاصل الحركة في حال استمرارها فلهذا انما استعملنا بها معاير على اختلافها وذلك  
 يدل على ان الزمان غير ثابت والدليل الثاني اننا قد ذكرنا ان الحركة الكسرية في الطبيعة  
 اذا اشتركت في المسافة كان وقت تلك الطبيعة في تلك السريعة ولو كان  
 الزمان باقيا لكان وقت تلك الطبيعة هو عينه وقت تلك السريعة في  
 وذلك يمنع من حصول المتفاوت بين السريعة والتباطؤ ولما كان ذلك  
 باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل يستلزم وهذا هو المراد من قوله ولو كان ثابتا  
 لكان متوجها للتسريع والتباطؤ باختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال  
 ان هو مقدار المتصل على ترتيب القبلات والتبعات على نحو ما قلنا في  
 الدليل الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان قايما للتطبيق  
 المتقدم ببيان تفاوت القبلات والتبعات لا مقدار المسافة ولا مقدار الحركة  
 للحركة والتغير ثم قال وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي ثبت  
 احدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار الحركة فاعلم انه لما بين ان  
 الزمان مقدار الحركة وذكر مقدار الحركة خاصة بسببها مما راعى سائر المقادير  
 وذلك لان المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان اما الذي في  
 المكان فقد لا يتجه في المتقدم مع المتأخر ولما الذي يكون في الزمان فالجزء  
 المتقدم من الزمان لا يوجد البتة مع الجزء المتأخر من الزمان وهذا هو  
 المراد من قوله مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي ثبت احدهما مع الآخر  
 لا مقدار المسافة ولا مقدار الحركة فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار الحركة  
 وذكر مقدار الحركة خاصة بسببها مما راعى سائر المقادير وذلك لان المقدار  
 قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان فلهذا انما استعملنا الذي يتبين ان الزمان  
 سمي معاير لمقدار الحركة ولقد ذكرنا المسافة وهذا هو المذكر الذي لا ثابتة  
 فيه **المسألة السادسة** في تفرع كون ان فاصلا باعتبار اوله واوله باعتبار آخره  
**الشيخ** ان فصل الزمان وقوله في كل واحد من المقادير في الفصل



كونه في حيز متصل بعينه **قال** القولان رضي الله عنهما لما كانا معهما الزمان  
 كونه متصل وكل متصل فانه بقول الفصل لا معنى للفصل لا يحصل لظرف  
 لذلك الشيء يخرج الزمان على ما يمكن ان يحصل له ظرف الفعل في ذلك  
 للظرف فانه يكون فاصلا ايضا وقد لا يكون اما الاول فيكون اذا حدثت نقطة  
 في خط يجب لا يتصل احد طرفي ذلك الخط عن الجزء الاخر منه طرقة ليس  
 هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وذلك النقطة كما انها نهاية لحدوثي  
 هذا الخط فيكون بالية للتفسير الثاني وهذه النقطة تكون فاصلة لذلك  
 الخط باعتبار واصله باعتبار اما فاصلة فلان ذلك الخط كان  
 قبل حدوث هذه النقطة فيه خطا واحدا في حدث حدوث هذه النقطة  
 انفسه يقسم بين زمانها واصله فلان تلك النقطة اوجبت اتصال  
 الحدوثين هذا الخط بالقسمة لزمانه واما القسمة التي في وهو الطرف  
 الذي يكون فاصلة ولا يكون فاصلة فاما ان القطع واحد في الخط  
 عن الضعف الآخر فان تلك النقطة التي هي نهاية الحدوث في الخط لا يوجب  
 اتصاله لك الضعف بالضعف لما في منه اذا عرفت هذه المقامات فنقول  
 قد دللنا على ان الزمان الحاضر يفصل الماضي من المستقبل فيكون هذا الزمان  
 فاصلا الا انك قد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون فاصلا وقد لا يكون  
 فنقول لا يتصل بالان لا يكون هذا لان الفاصل فاصلا لاننا لم يكونا فاصلا  
 لو قطع الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر وذلك حال الان في عدم الزمان  
 لكما في علمه بعد وجوده بعدة بالزمان والبعده بالزمان لا يتصل  
 الا عند حصول الزمان فثبت ان زمان من بعد زمان من الزمان فيكون  
 واما الذي علمنا ان وجوده كان حاله لا فكا من فرض عدم الزمان تعالى  
 كذا ثبت هذا ظاهر الخط ان بعدت فانه فاصل باعتبار واصله باعتبار  
 اخر اما ان فاصلا فانه فصل الماضي عن المستقبل واما ان فاصلا فلانه

اوجبت اتصال الجزء الذي هو الماضي بالجزء الذي هو المستقبل فثبت ان ذلك  
 ان من الزمان فانه يمكن ان يكون فاصلا من وجهين وواحد من وجهين  
 فاذا عرفت هذا قلنا جمع الى تفسير العاقل الكتاب اما قوله ان فصل الزمان  
 فالمراد منه ظاهره فان سبب حصوله لان الخاص يتصل بالماضي عن المستقبل  
 فيكون هو فصل الزمان واما قوله وطرفا من الزمان المعروض في العلم ان  
 الزمان اما الماضي والمستقبل وهذا لان الحاضر هو بينهما نهاية الماضي  
 وهو بعينه وبهية المستقبل كما قال في الفصل بكونه لا يتصل بالمستقبل  
 بعينه هو سائر الزمان كما مر في هذا الا ان يوجب الفصل من وجهين الاول  
 من وجهين **المسألة الثانية** في بيان ان الزمان مفصل للحركة المستمرة  
**قال الشيخ** والزمان اذ لايات له مع بعده وذلك لا يتصل في وجهين  
 بالغيرية والنجح طرية بالانكسار ولا يكمل التعبير بل بالغير الذي من زمانه  
 ان يحصل **التفسير** قال في قوله رضي الله عنه هذا مستعمل على ما في البيت  
 اخذها ان الزمان متعلق بالغير خارج عليه بانه لا يثبت له بغيره مع بعده  
 وذلك لا يتصل الا مع حصول التعبير وقد ذكرنا هذا الكلام مرارا ومعضلا  
 عن كون الزمان في هذا الحديث فرضه معناه فرضه مع بعده مع ان  
 ذلك لا يقتضي وقوع التعبير في زمانه والماضي لا يتصل على تقدير حدوثه  
 ان يكون بسبب تعاقبه فيكون كل واحد منهما حادثا دفعة واحدة  
 والماضي ان يكون ذلك التعبير حادثا دفعة بل على السند به ليس في الزمان  
 وفيه ما ان القسمة الاولى يقتضي تعاقب الايات وذلك حال في حق القسم  
 الثاني وهذا الكلام قد سلمت ذكره والجب من الشيخ كونه حقا وهذا هو  
 التكميل في الكثرة في سائر هذا الكتاب **التفسير** **قال الشيخ** والغرض من  
 في الكلامين نهاية التسمية والكبر والحق في الكبيرين بينهما بقا الضديين  
 والحق في الاخرين بينهما في مكانين بينهما غاية البعد وكل ما يقصد بهما ليسكن















لكن وجوده انما ان يكون في الحال والماض والمستقبل فثبت ان كل هذه  
الاقسام باطل بغير ان يقال لا وجود لمقدار الحركة فكذا لا وجود للاحتمال  
على الفلاسفة لما عرفت هذا فنقول الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا  
الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة ونقده ان يقال لان ليس جزءا  
من اجل الزمان لا يكون مبدأ الحضور للزمان وذلك لان لا يتجزأ وتنقسم  
من حيث لا يشترط من كنهه يفعل الزمان كما ان النقطة يفعل بسببها وبغيرها  
الخط والزمان هو الذي تنقسم الى الماضي والمستقبل فثبت ان  
الزمان نفسه المتولد الى الماضي والمستقبل والمستقبل الى  
الزمان نفسه الغير والروح الى العبد واعلم ان هذا الجواب في غاية  
الضعف في ما يرد من وجوه الاول ما قلنا ان زمانا موجودا كان عينا  
عن ثابت مستتالية وذلك لان الزمان عبارة عن الحال والماض والمستقبل  
انما الحال فانه غير منقسم ولما الماض والمستقبل فهما الذي كان حاضرا  
او وقع حضوره فتكونا بضاعتين منقسمتين فليعلم ان يكون الزمان عبارة  
عن متوالي هذه الاقوال الغير المنقسمة وذلك عند الله تعالى ومقاديره  
في غير كل الجواب لا يقع هذا الكلام فكان ثابتا الثاني ان قولهم ان  
شيء غير متقسم في ان يفعل بسببها لا يكون لان شيئا فاما ما يستفاد  
مستقلا بغيره من ان يفعل بسببها الزمان وذلك بعينه رجوع العبد  
الامام اذ لا يكون له في الزمان جوهرا فانه لا يشترط مستقبل بغيره من ان يحصل  
له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث فثبت ان يكون هذا احتيا هذا  
القول واعتدنا بما يستظهر من قولنا ان الزمان عبارة عن كنهه الحركة  
الثالث انكر غير ان الزمان لا يكون له وصف قائم به فكيف يمكن ان  
ان يكون الزمان هو الاصل واللبنة وان الزمان انما حلت من غير كنهه  
تأمل في هذه الكلمات حتى لا تسلم على هذه الاضطراب وفيها **قال الشيخ**

والجسم الطبيعي في الزمان لا ينافي بل لا يشترط الحركة في الزمان  
**الشيخ** قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان زمانا لا يجوز ان يكون  
عبارة عن مقدار الحركة استدلالا على صحة قوله عز وجل لا يحصى ولا يحكم  
لان هذه الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك يحكم ان هذا الجسم وجد  
في هذا الزمان ولا يجزئ في العقل معا وبان قولنا حصلت هذه الحركة  
في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان كما كانت  
لكذلك كانت نشأة الزمان بالحركة كتشبيهها الى الجسم كذلك متبع  
كذلك الزمان مقدار الحركة فان عرفت هذا فنقول الذي ذكره الشيخ في  
هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الكلام ونقده ان يقال الجسم  
الطبيعي في الزمان لا ينافي بل لا يشترط الحركة في الزمان وانما هذا  
الكلام في عبارة الضعيف وذلك لان الزمان لما كان مقدارا للحركة كان  
عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض وجود في الجسم فليعلم ان يكون  
الزمان موجودا في الموجود فليعلم ان يكون الزمان موجودا في الجسم  
في هذا البيان يظهر كون الزمان موجودا في الجسم ولا يظهر منه عينية  
كون الجسم موجودا في الزمان والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان  
موجودا في الجسم وذلك لان الزمان لا ينافي **الشيخ** فثبت ان لا يشترط الالبنة  
وذا كانت الالبنة العينية من جهة الالبنة من جهة اخرى اذا اختلفت  
جهة بابها الركن في الزمان لم ينع الزمان ونفسه مانع الزمان وليس  
في الزمان هو الله ونفسه ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان  
الا في ان يسمى للشيء وذلك في ذاته من الشرع والقياس الى الزمان  
وهو **الشيخ** قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان زمانا لا يجوز ان يكون  
عبارة عن مقدار الحركة استدلالا على صحة قوله عز وجل لا يحصى ولا يحكم  
فالتحقق سبحانه من غير الحركة والتعريف انما هو بالضرورة انما يشترطه

في الجسم



كان موجودا قبل وجود هذا اليوم فلهذا الآن موجود مع هذا اليوم فلهذا  
سيعني بعد نفاذ هذا اليوم فلا صدق عليه سبحانه انه كان وانما لان  
كائن وانما يستحيل ان تكون هذه المفهومات لا تتعلق لها النسبة بالحركة  
في البتة فاما في الجواهر العقلية فتوجدات مجردات عن الحركة ولا تتغير  
فيها فلهذا يصدق عليها انها موجودة مع البارى تعالى دائمة الوجود يدوم  
وجوده وكيف لا يقول لك ومثله دليل الفلاسفة في بيان واجب  
الوجود على ان المعلوم لا بد ان يكون موجودا مع العلة وان لا يكون  
متعلقا بهذه السبب فثبت ان مفهوم المصيرية حاصلها مع ان الحسنة  
والغير مستعدة للحصول فاما في ذلك على ان لا يمتنع ان لا يكون  
محصول معنى القبلية والبعدي لا يتعلق به بالحركة اذا عرفت هذا فنقول  
الفصل الذي ذكره الشيخ فاما نصلح ان يكون جوازا عن هذه الحسنة  
وتغيره ان يقال فثبت المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة التماثل  
الى التماثل هو النسبة لهذا حاصل هذا الكلام واعلم انه ليس فيه كبر فائدة  
وذلك لاننا قد علمنا ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدي حاصل  
في الوضع الذي يتبع حصول معنى الحركة والتغير فيه وذلك يقتضي ان  
يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدي لا يوقف على حصول  
الحركة والتغير في هذا فاما في حصول هذا المطلوب ولا دفع  
الا ان يقول انه تعالى واجب الوجود لذاته متمتع بعدم الذات لكنه  
ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ولا يتغير  
موجودا بعد هذا اليوم الا ان فساده هذا القول معلوم بالضرورة  
لان الذي يفرض في علمه انما كان موجودا في هذه الساعة وليس  
موجودا مع هذه الساعة ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة كونه  
عالمنا فثبت ان هذا مع ذلك فالقول بان واجب الوجود لذاته

متن لذاته جمع بين المتغيرين فهو معلوم بالجلال بالبين ثم ان الشيخ  
ليردفع هذا الكلام الا ان قال فثبت التماثل الى المتغير وسماه بالدرج فثبت  
انما ان التماثل الى التماثل مستمدا بالشرع وذكر هذا الكلام في هذا المقام  
ضعيف ويأتي من وجوه الاول انه اذا دعي ذكر الاطلاق الهاملا ومعلوم  
ان ذلك لا يدفع الحجة البينة والثاني وهو انه لو بين ان هذا الذي سماه  
بالدرج وبالشرع هو نفس هذه النسبة المحصورة وهو انما هو احد  
بعضي حصو له هذه النسبة فان كان الاول فلهذا لا يقول ان الزمان مثله  
وهو ان لا معنى للزمان الاقتضية القليات والقيادات والاعتبات  
من غير ان يتغير الزمان ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسبة  
ولم يقل الله بوجود يقتضي هذه النسبة المحصورة وما الفرق بين  
الباين والنا في وهو ان يقال ان المسمى بالدرج والشرع موجود يقتضي  
بعضي حصول هذه النسبة وكان ينبغي ان بين ان وجوده لا يوقف على  
جوهه فهو من الجواهر البسيطة او من الجواهر المجردة وان كان عتقا فهو  
من غير ان يجاسر الاعراض فان هذا البحث لا يقتضي معلوما الا ان هذه  
المتا صلب الشئ الى ذلك ان يقول انك ذهبت ان نسبة التماثل الى المتغير  
هو الله ففعل هذا الذي سميت به بالظهور ان يكون ثابتا او متغيرا فان  
كان ثابتا ثابتا اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسبة المتغير لا يجوز  
فان جازا فلهذا لا يجوز ان يقال يقتضي حصول النسبة بعض المتغير الى  
البعض في ثابت في ذاته كما هو قول ملاطون وانما يجوز كيف جعلوه  
سببا لحصول النسبة الحاصلة بين ثابت والمتغير فانه في هذه  
النسبة يكون متغيرا فان كان المسمى بالدرج ثابتا ثابتا لا يجوز جعله  
سببا لحصول النسبة المتغير ونسبة التماثل الى المتغير نسبة متغيرة فثبت  
استلزام كون النسبة سببا لحصول هذه النسبة وانما ان كان المسمى بالدرج







ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان صرح العقل يقتضي بقا المادة وانما  
قد لا يتغير على الاثر من حيث هو وجوده من الحركة فثبت ان قوله الحركة معللة  
للمسؤولين للزمان ليس بمتعديا وبما يقضي الكلا في ظاهره غير ان التفسير  
في الحق الحركات وفيه مسائل **السؤال الاول** في اثبات ان  
الحركات لا تدور في الزمان **قال الشيخ** كل حركة هي في غير فسي قائلنا  
محرك طبيعي او نفساني اذ لا بد من كل حركة لطبيعي فهو بالطبع بطلي سببا  
في وجوده من غير فركه من غير من سرك لا يقصدوه مقصودا لا يريدون  
ليس من الحركات المستندة في هذه الصفة فان كل نقطة في عالمها  
وغيره من متعديا لا تدور في الحركات المستندة بطبيعي فاذن الحركة  
الموجبة للزمان نفسانية اذ تدور في النفس حلة وجودها الزمان **التفسير**  
قال ولا يرضى عنه الحركة اما ان يكون طبيعيا او نفسيا او لا يدور  
الدليل على هذا الحاصل ان كل الحركة لا بد لها من موزع فيها ووجب  
وجودها فذلك الموزع ان يكون حلا في ذلك الجسم او يكون متعديا عنه  
اما الحال فيه فان لم يكن له سكون في الاثر الصادرة عنه فهو الطبيعي  
وان كان له سكون في الاثر فهو الارادية واما ان كان ذلك الحركة  
سببا فذلك هو النفس فيثبت ان كل حركة هي ما طبيعي واما نفسية  
واما الارادية فيقول الحركة الدورية يمنع ان يكون طبيعيا والذات عليه  
ان الحركة الدورية كل نقطة نقطة في افعال الحركة فان هرير عنها غير  
طلبه لها وحركة عنها غير وجهها بها فلو كانت الحركة طبيعية لكانت  
الهرب الطبيعي عن الشيء غير الطلب الطبيعي للشيء وذلك محال فثبت  
ان الحركة الدورية يمنع ان يكون طبيعيا امتنع ايضا اقربها في لان  
النفس على خلاف طبيعيتها ولما يطل هذا لفتن ان ثبت كونها ارادية  
ثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية والمقابل لا يقول لا يجوز ان يقال

الشيء المستندة يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالما انما بالطبع  
من عند الوصول الىها يصير قاربا عنها بالطبع وقد لا يوجد المستند  
لانها انما يكون طالما للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول الىها وانما  
يصير قاربا عنه عند الوصول الىها فالطلب والهرب لم يحصل الا في  
غير منع وجوه الاول لا نزاع في ان الحركة المستندة قد يكون طبيعية  
فانما يحل انزل بالقياس قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون  
طالما للوصول اليه عند وصوله اليه يصير قاربا عنه فاذن عقلا في  
في الحركة المستندة فلا يعقل ثلث في الحركة المستندة الى كذا في الطبيعة  
بوجب السكون فيشروط الحالتين متضادتين بحسب شرط من هاتين  
في زمانين متعديين غير متعديين الثالث ان عند كذا كانت الدورية اولاد  
فقبل وصول الجسم المستندة الى النقطة المعينة يكون الوصول الىها متعديا  
بالاثر او من عند الوصول الىها يصير ذلك الوصول له من عند بحسب  
الاولاد فاذا عقلا في الشيء الواحد ظاهرا مهربا عنه في وقتين وفيه  
شطين بحسب الاولاد فلو لا حيز من مثله بحسب الطبيعة **قال الشيخ** فاذن  
الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية فالنفس حلة وجود الزمان **التفسير**  
قال ولا يرضى عنه اذا ثبت فيها تقدم ان الحركة الحاصلة للزمان في  
ارادية فيقول فاعلم الحركة الارادية هو النفس وهذا يتكسر ان النفس  
هي الفاعلة للحركة الارادية وثبت ان تلك الحركة الارادية هي الفاعلة  
للزمان فهي العلة لوجود الزمان **السؤال الثاني** في اثبات ان الجسم لا  
يدور في الزمان **قال الشيخ** كل حركة فاعلم لان الجسم اما ان يتحرك لا يتحرك او لا  
لان الجسم فان يتحرك لا يتحرك ويثبت ان يكون كل جسم متحرك فاذا حركته  
عن سبب آخر افاقه فيه واما خارج عنه **التفسير** قال ولا يرضى عنه  
عنه الكلام السابق في تقرير هذا الكلام ان يقال الحركة لا بد لها من موزع وذلك







أصل هذا الدليل فيهما تمام الكلام على الدليل فالمراد أن الشيخ لما ثبت أن  
يكون أن يكون له جسم لم يتحرك له في الخارج منه لا بد أن يكون متحركا بعينه  
ثم أن ذلك الغير ما لم يكن حائلا في وقت ما أن يكون سببا في تحركه فلا بد  
قال أن ذلك الشيء الآخر ما قوة فيه وما خارج عنه **المسألة الثالثة**  
في ما لا بد من استبعاد الحركات المحركة أو لا محركة **قال الشيخ** المحركات  
في كل طرفة عين هي الحركات الأولى لا محركة ولا لا فصلت حركات متحركة  
بإتباعها فافصلت جسمها بآثارها وكان محركاتها غير متناهية وهذا هو  
**الشيخ** قال من لا يرضى عنه لو كان كل متحرك إنما يتحرك لأن شيئا آخر  
تحركه إلى غير النهاية ثم أما الذي قد كان كون متحرك هذا ذلك وهو  
ذلك هذا فيقتضي تقدم تحركه كل واحد منهما على حركة الآخر أما المتحرك  
وأما الزمان وهو حال وأما التسلسل وذلك فيقتضي وجود جسم آخر  
تتأخره وأما ذلك على استصحابه لا بد أن يقال هذه الحركات فيقتضي  
الحركة لا محركة البتة وأن كان متحركا لكنه يكون متحركا من لقاد نفسه  
لا محركة غيره وذلك هو المطلوب **المسألة الرابعة** في بيان أن القوة الحية  
لا يقوى على فعل غير متناهية **قال الشيخ** ليس من شأن جسم من الأجسام  
أن يكون له قوة على ما هو غير متناهية ولا لأن كان له قوة على ما هو غير  
المتقابل ليس من شأن ذلك الغير المتناهي على ما هو غير متناهية ولا أن يكون  
عليه الكل من ذلك السبب وكان على شئنا وكذلك الجزء الآخر فيجب فيها  
يكون على شئنا **الشيخ** قال لا يرضى عنه كل قوة حادثة في جسم  
فإنه يجب كونه متناهية بسبب نفسه فذلك الحقل والكلام في ما يأت  
هذه المقادير سببا في فوسيلة الأيات التي لا تطفئ إذا عرفت هذا فلو  
جزء تلك القوة إنما أن يقوى على التحريك والناحية لا يقوى على البتة  
فإن في ما لا بد من القوة أن لا يقوى على التناهي البتة فحينئذ لا يكون غير

القوة قوة على الشيء أصلا فحينئذ يلزم أن يكون القوة على الشيء غير قابلية  
للاقتسام وقد بينا أنها قابلة للاقتسام فلا بد أن تكون القوة  
يقوى على التناهي ثم نقول من القوة إنما أن يقوى على ما يقوى عليه  
الكل أو لا يكون كذلك والآن لا بد أن يكون الكل متناهيًا في القوة  
وهو حاله ولما تبطل هذه القوة المتناهية في القوة أن يقال من القوة لا يقوى  
على ما لا يقوى عليه في كل القوة وحينئذ يلزم أن يكون يقوى على غيره  
متناهيا ويقوى على كل شيء من يقوى عليه وضعف المتناهي يكون  
متناهيا ويقوى على كل القوة الحية متناهية في القوة أن يكون متناهيا وذلك هو  
المطالب ولما لم يكن أن يقول الكلام على هذه الجزئية من وجوه الشئ إلى  
الأول أن القوة الحية في الجزء لا يكون متناهية وذلك لأن  
يقدر أن يكون الجسم من كثر الأجزاء التي لا يتجزئ في كل القوة القائمة  
بالجزء الذي لا يتجزئ بل يلزم كونه متناهية لكثرتها التي لا تحصى  
الجزء الذي لا يتجزئ السوال الثاني وهو أن النقطة الواحدة كل واحد منها  
شيء غير منقسم فنقول هذا السوال أن كان جوهره فقد ثبت لجوهره  
وأن كان جوهره جسمه إذا لم يكن متناهية فقد ثبت لجوهره أيضا وأن  
كان متناهية فحينئذ يكون هذا اعتراضا بأن اقتسام الحقل لا يقتضي انقسام  
الحال فحينئذ لا بد من كون الجسم متناهية في القوة أن يكون متناهيا في القوة  
متناهية السوال الثالث هل القوة الحية متناهية متناهية وإن يقوى  
الجزء لا بد أن لا يكون متناهيًا يقوى على الكل لكن لا بد أن عدم المساواة  
لا يحصل إلا إذا صار فعل الحقل متناهيا ولم لا يجوز أن يحصل ذلك القاء  
بغيره فخر فيكون الدليل ثم نقول لا يجوز أن يقال أن ذلك المتناهي  
فعله يكون فعل الجزء اعطاءه وتكون فعل الكل شرع مع كون كل واحد  
متناهيا في السوال الرابع ذلك مع ما رضى به من دليل آخر وهو أن هذه



القوة الجسمانية وكيفية تأثيرها في الجسم الحيواني لا وقت الذي يمكن به  
 بقدرته ذلك ولا فاعلا لا يتصل من الامكان لذلك في الاستماع الذاتي وانه  
 محال كما ثابت هذا فيجب لقطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة البقا  
 في الذات وفي العالمين واذ كان ذلك يتصل بكونه **قال الشيخ** فالحركة الاولى  
 التي لا يتناهي عنها اذا لم يتحرك في جسم ولا في جسمين وليس محتمل لانه اول ولا  
 ساكن لانه لا يتصل بالحركة ولا ساكن هو عاردا الحركة عما من ساكن في الحركة فيكون  
**قال** ولا يارضوا به عندنا فثبتت فيها مقتضى ان لا يتصل بالزمان لانه لا يتصل  
 اول ولا آخر فثبت انه مقدور بالحركة فخرج منها انما هي الحركة الزمنية الباقية  
 ثم بين ان الحركة فلا بد لها من محرك ثم بين ان الحركة لا يجوز ان يكون قديرا  
 في الازمان انما هي اجسام لا يتناهيان ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان  
 القوة الجسمانية لا تعلق على افعال غير متناهية فالقوة العنصرية على تلك  
 الحركة الاصلية لا بد من تحريك لان كون جسمانية اصلا في هذا هو الطريف  
 المشهور في ما ثبت من مدبرها في الجسم فيجب ان لا يكون جسمنا ولا  
 جسمنا في ما ثبت ذلك فيجب ان لا يكون محركا ولا ساكنا اما ان لا يتحرك  
 فظاهر ولما لم يثبت ساكن فلا بد من كون عدم الحركة عامرا في كل ان يتحرك  
 واذ كان كذلك استمع كونه ساكنا **السلسلة الخامسة** في بيان ان كل جسم  
 فانه لا يمتنع في ذاته ان يكون متحركا والحركة **قال الشيخ** الاجسام لا يتحرك في  
 طبيعتها من متحرك وحركة وذلك لان لكل جسم اما ان يكون قابلا للتعقل  
 من وضعه الطبيعي او غير قابل فان كان قابلا فهو قابل للحركات المستقيمة  
 فلا يتحرك اما ان يكون في طبيعته متحركا ومثل ما كان في الطبيعة ولا يكون  
 لكنا نأخذ بعض الاجسام في طباعها مثل التي جبهة من الحفقات وكلها  
 استندت الى اتم الحركة بالفسن حتى يتفاد من السحب يتفاد ما فيها من  
 قوة الميل فان كان جسمنا المتناهي في وقته فيفسد وكل حركة كانت في زمان

كانت زمانا تلك الحركة فثبت ان زمان الحركة متناهي في زمانه وهذا في كل جسم  
 بالفسن يكون في فسده حركة متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
**الحركة** **قال الشيخ** فان لا يارضوا به عندنا فثبتت فيها مقتضى ان لا يتصل بالزمان لانه لا يتصل  
 عن متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 الذي لم يتحرك او لا يكون متحركا فان كان متحركا فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 المتناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 المتناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 قوة يكون متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 فالذي يترك على ان لا يكون متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 اما ان يقع في زمان او يقع في زمان او يقع في زمان او يقع في زمان او يقع في زمان  
 تلك الحركة اما قلنا ان لا يتناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 وفيه معاوق فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 معاوق ولتخرج من الجسم متحرك معايرة انهم من المسافة الحركة المتناهي في زمانه  
 ذلك الميل المعروق في عشرين ساعات ولتخرج من الجسم المتناهي في زمانه  
 يتحرك معايرة انهم من المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان الحركة المتناهي في زمانه  
 من المعاوق فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 آخر حصل فيه معاوق فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 المعاوق الاولى فيكون فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه  
 الحركة الجسمانية المتناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه فثبت ان زمانه متناهي في زمانه



ان يحصل حركة الجسم الموصوف بقدره المتفاوت في القوة في اثناء الحركة  
وكان يحصل في الحركة الجسم الحاصل في المعارف في اثناء الحركة فيلزم ان يكون  
حركة الجسم الموصوف بالمعاقبة في اثناء الحركة فيلزم ان يكون الجسم  
الموصوف بالمعاقبة في اثناء الحركة فيلزم ان يكون الجسم الحاصل في اثناء الحركة  
يحصل في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
ايضا يحصل في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الاولى في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
التي في تلك الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
فثبت ان الجسم الحاصل في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الحركة المستقيمة انما ان يكون في زمان واحد في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
فوجب ان يكون في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
من وجهين السؤال الاول ان يقول هذا الدليل الذي ذكرتم انما هو كاشف  
الحركة لا يشيخ في الزمان الا يشيخ في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
لذا ما قد مر من الزمان في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
كذلك في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الحركة الحاصلة مع المعاقبة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
فكان في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
هو ان المثل المعاقب يكون كالمضاد المعاند للحركة المستقيمة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
كلاهما ان الشيء اذا كان خاليا عن المعاقب كان متحركا في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
ان كان متحركا في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
العقل في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
قيام الثاني والمعاد **قال الشيخ** فان لم يكن قابلا للتقليل من موضعه الطبيعي  
فاجزأ به فشيء في الاخر ما يغيره او ما يكون هو بالبعث فاجزأ به لانه اذا

ليس بعض الاجزاء التي تغرق في الماء في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
بعضها اذا قطعها ان بعضها لم يتحرك في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
عن موضعها لم يترن من ذلك الزمان ان لها سبيلها في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
**الشيخ** قال مولانا رضي الله عنه لما بيننا في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
لا بد ان يكون في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
المستقيمة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الحركة المستقيمة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
المستقيمة وكل ما يقبل الحركة المستقيمة فلا بد ان يكون في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
يتم ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
لانه لا بد من تغيرها اما المقدرة الاولى فقلنا ان السبيل لا يغير من ذكرها  
فتفق الدليل على ان لا يكون ذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة  
لو كان مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
بما ذكرنا ان الجسم الذي يكون حقيقته مؤلف من اجزاء مختلفة الطباع يكون  
قابلا للاختلال في ذلك من غير ان يكون له تلك الاجزاء وان كانت  
هناكة الطباع الا ان حقيقة كل واحد منها يقتضي لغيرها وانما ان  
يكون متصلا بالآخر في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الاختلال في اجزائه في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
يقضي ان يكون سلكه هو الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
منفصلا به ليجب ان لا يكون سلكه هو الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
الواحدة منقسمة لنفسه في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
يقبل الاختلال في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
ان كل جسم في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة  
لا بد ان يمتثل به شيء فان لم يكن كذلك فلا بد ان يكون في اثناء الحركة في اثناء الحركة في اثناء الحركة



كان الامر كذلك قلت من لم يدر في هذا الجسد وانما نقطة معينة من  
تلك العارية فقلت نقطة معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة  
ان كانت النقطة المعينة من الارض وجب ان يقع على سائر النقط المعينة  
في تلك العارية ان كانت تلك النقطة المعينة من الارض جزءا من الارض  
يجب على الشيء صحة على سائر ما في تلك العارية ان كانت تلك العارية  
المتعلقة المستندة ولما بان ان يقول هذا فيمتنع ما هو اولها ان الحيز  
المعتز في حيز تلك المساحة في العارية الحيز المعتز في سطحه  
ولم يمتد حيزه كل واحد من هذه المساحات الاخرى كونه في العنق في السطح  
فكذلكها وانما ان متحرك تلك يكون مستويا للحيز في تلك المساحة  
والا لكون تلك الحيز متحركا فلم يمتد من اوله مقدمه ما شئت ان يكون  
عنه مما شئت ان لا يكون وهكذا فانها في العارية الحيزانية الحاصلة في  
الغيب مستقيمة للشيء الحيزانية الحاصلة في الانسان لم يمتد منها ان يمتد  
خواتمة الغيب ما يمتد على حيزانية الانسان فكذلكها وانما يمتد ان يمتد  
ما هي الباري تعالى يحزن ويخوفه ثم يمدح ان في حيزه طيبة واحدة من  
حب انه ويخوفه ثم انه لم يمتد ان يمتد على ذلك الباري تعالى ما صح على الوجوه  
المتأصلة للاهيات المسكات فكذلكها فان قلنا الصحة فاية في الكل الا ان  
الاستماع انما يخص من سبب خارج فتقول يجوز في هذه المسألة  
وتقرره انما يمتد ان هذه الصحة حاصلة بالنظر في الحيزية فالحيز  
هو تلك الحيزية وما تعين من حيز الحركة كالان الحيزية وان كانت قابلة  
للحيز والالتزام متعلقا الا ان خصوصية حيز تلك ما تعين منها  
فكذلكها وانما المقصود بالاية فهي بيان ان تلك قابلة للنقل المستند  
وجب ان يحصل فيه شيئا للحيزية قاله ان عليه غير ما ذكرنا في الجسد القابل  
للحيز المستقيمة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة وهو

فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه في الحركة المستقيمة ونحو ذلك  
يقبل الحركة المستقيمة فانه لا بد ان يكون له حيزا في حيز الحركة القابل ان  
يقول ان الحيز الذي ذكره يقتضي ان يكون كل ذلك فانه يكون قابلا للحيز  
المستقيم الى الغيب ومن الغيب الى المشرق وايضا لان النقطة المعتزصة  
في ذلك العارية متناهية وكل ما صح على الشيء صح على غيره ايضا فوجب ان يكون  
جسم الفلك قابلا لكل واحد من هاتين الحركتين وايضا يلزم ان يكون قابلا  
للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال يفتقر هذا العنق وانما  
قاله ان كانت الحركة التي يمكن في حيزها في الفلك غير متناهية فوجب  
ان يكون قابلا للحركة وان كان كل واحد من هذه الحركتين الحركتين المتناهيتين  
ممكنا وجب ان يحصل في حيزه الفلك تحسب كل واحد منهما اسهل من الآخر  
يكون يحصل في الفلك مبول متناهيتهما فغير متناهية ومن كان  
الامر كذلك استنع حصول الحركة فيه فقل هذا ما ذكرناه ان يكون قابلا  
على وجوب كونه الفلك ساكنا الذي لم يكن قابلا على وجوب كونه متحركا  
فكان كلامنا باطلا السؤال الثاني ان كونه التاركه بسيطة وكذلك كونه العنق  
وكونه الارض وعن ما ذكرناه فابر في هذه البساطة فوجب ان يكون كذلك  
واحاطة من هذه الكلمات متحركة بالطبع على الاستدلال وذلك باطل السؤال  
الثالث انك بينتم ان الجسد الذي لا يقبل الحركة المستقيمة وجب ان يكون  
قابلا للحيز المستقيمة وهذا لا يفي لان هذا الجسم ليس فيه شيء  
عزوه للحركية المستقيمة وهذا القدر لا يفي لان هذا الجسم ليس  
فيه شيء عزوه للحركية المستقيمة ولا ما عده عنها وحصول الامكان  
يقع هذا التفسير لا يفتقر على حصول الدليل المعاق لان حصول هذا الامكان  
اما ثبت للجسم ذاته وما ثبت بالاثبات استنع كونه العنق فاما القبول للثبات  
يعتبر في حصوله لحصول الدليل المعاق في ذلك فوالقول للمادة وذلك لا يمكن



الجسم لا يبعد عن مركزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 القابلة لهم الدائرة في مثل هذه المعادلة ان يقال ثبت بالمثل في القطر  
 قابل للاختراق في المثلث والاختراق لا يمكن حصوله الا في جهة واحدة التارفا  
 ثبت بالمثل في كل قطر فهو قابل للاختراق ويثبت قبول الاختراق في كل  
 الاعضاء الثلاثة المتداخلة ان يقال ان كل قطر فانه حصل فيه ثلاثة اشياء  
 وكان هذا الكلام قاسداً وكذلك ما ذكره في حيزه من ثمة القطر متعينة  
**فان قيل** وكل حيز في حيزه مستقيمة واما مستقيمة **فان قيل**  
**فان قيل** الجسم انما يكون قابلاً للحركة المستقيمة وانما لا يكون في  
 حيزه لا بد وان حصل في كل واحد منهما ما يكون مثلاً للحركة الاجزائية  
 في كل النتيجة وهو في كل حيز فانه لا بد وان حصل فيه مبدأ للحركة  
 اما مستقيمة فانه مستقيمة اما مبدأ الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي  
 يقبل الحركة المستقيمة واما مبدأ الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي يقبل  
 الحركة المستقيمة **فان قيل** في حيزه الجسم المستقيم في حيزه  
 في حيزه الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستقيمة **فان قيل** في حيزه  
 ان يكون في حيزه واحد بسيط من حيزه مستقيمة ومستقيمة  
 او يكون ما هو بالذات مبدأ الحركة المستقيمة هو غير في حيزه في حيزه  
 مثلاً الحركة مستقيمة كما يكون في حيزه سكن لان السكن  
 فانه الحركة المستقيمة اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هي في حيزه  
 هي عن مكان غير طبيعي وطلب المكان الطبيعي وعلت في الجهات الثلاثة  
 وعلت في الحركة الطبيعية للانقسام البسيطة محدودة فاذا انقسمت  
 في حيزه في مكانه الطبيعي استحال ان يقبل عنه فيكون مكاناً غير طبيعي  
 غير ملائم له فيكون في حيزه فانه الحركة المستقيمة  
 فثبت من حيزه في حيزه مستقيمة فانه الحركة المستقيمة ولا يفسد

لها من المثلث في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 من حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 فانه يقتضي عدم توجه الى تلك الحيزه بل انما في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 ويجوز ان يكون متعادلاً في حيزه بل يكون في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 السؤال عليه من حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 من حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 ما يقتضي بقوله والمثلث منه فكيف نعلم في هذا المقادير في حيزه  
 حال والجواب ان حيزه من حيزه في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 لان حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 بين الاثنين وعلى الحركة البسيطة وهذا ما يعلل في الامر الذي قبله  
 فالاختلاف فاما المثلث المستقيمة فانه يوجب الحركة المستقيمة في حيزه  
 المستقيمة فانه يوجب الحركة المستقيمة والاشتمال والاستقامة والاستقامة  
 يقال ان الاستقامة لا يفتقر في حيزه ان يقال ان حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 من حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 لو لم تكن لا يجوز ان يكون الحركة الواحدة من حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 المستقيمة اما قولنا ان حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 وهو في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 من حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 فان حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 فهي فانه لا يكون في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 الثابت فانه لا يفسد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه  
 في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه المثلث المعاد في حيزه



لما كانت هذه الحركة مستمرة لانها الى ان تستقر في مركز جزيء الفلك العظيم  
الى المغرب كانت هذه الحركة ابدأ مستقيمة الى الجبهة ومنصرف عنها وذلك  
عنا ان فلكنا في حالها هذه الطبيعة الواحدة لم يقتضها لغيرها الى ان يستقر في  
عنه بل طبيعة هذه الحركة موصوفة بكونها في الجنب والقبلة للمعادن  
فيستقيم في جهة الجنب الى ان تستقر في مكانها فانه لا يكون في الطبيعة  
الواحدة مقتضية للتجديف والاضطراب معا وذلك حال فلكنا في وقت  
فان السكون في الجبهة والاضطراب معا اما ان يكون الاجتماع بينهما على  
ان يكون فان كان ذلك حال الاستتيع حصوله وسواء حصل في الطبع او بال  
او حصل في الطبع والآخر في السكون في الجبهة فيكون في تلك السوابق  
وان كان ذلك في حال السكون في الجبهة فيكون في تلك السوابق  
وان كان ذلك في حال السكون في الجبهة فيكون في تلك السوابق  
الواحدة مقتضية للتجديف والاضطراب وذلك لان هذه المقدمة اما ان تكون  
مقبولة لتبادلا العقل والوجود الى ان الاجتماع بين التوجه الى جهة وتبين  
الاضطراب عن غير تلك الطبيعة فاذا لم يكن ذلك حالها في جهة فلكنا  
الطبيعة الواحدة بمنتهى كونها موصوفة للتجديف والاضطراب معا وعندها  
المسبكة المادية فانها مستديرة مع انها بالطبع مستقيمة بالاستقامة للسوا  
السالكة لا يجوز ان يقال في الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة  
الانها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة وان طابا مع هذا المعنى فوجب  
كونها مستقيمة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة في الاحياز الخارجية عن  
لكنها الطبيعية ويجب كونها مستقيمة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة  
في مكانها الطبيعي ولا يمنع كون الطبيعة الواحدة موصوفة بكونها مستقيمة  
في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين في الزمان فلهذا هذا الاجتماع  
لا يتصور في الجواهر المثلثة المستقيمة في هذا ان طبيعة كل واحد من العناصر

الاربعه يقتضي كونها مستقيمة بشرط حصولها في الجنب الغربي وتقتضي كونها  
سالكة بشرط حصولها في الجنب الملاهي فاذا كان ذلك حالها في جهة فلكنا  
وكان في السكون في الجنب فيكون في تلك السوابق  
الى جهة معين وانما يكون في جهة فلكنا في تلك السوابق  
وصلا الى الجنب فيكون في ذلك السوابق فيكون في تلك السوابق  
الى جهة مظلوية فاذا كان ذلك حالها في تلك السوابق فيكون في تلك السوابق  
وطلوبها بما يتخلل الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال ان الحركة المستديرة  
هي حصول الحركة المستديرة فانه لا يمنع ان يقال ان طبيعة الفلك  
يقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في تلك السوابق  
الغريب وتقتضي كونها مستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في الجنب  
الملاهي فلهذا الفرق بين الجنب وبين هذا تعريفا لكون الذي ذكره السج في الجنب  
ان يقول انما ذكرنا هذه الصفة لاجل ان يقتضي عليها هذه المسألة فذكر  
استدلالهم على امتناع ان يحصل في الجنب ما يكون سببا للحركة المستقيمة  
والحركة المستديرة معا فلهذا الحركة المستقيمة توجه الى الجبهة المستقيمة  
والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشيء الواحد متوجها الى الجنب والآخر  
عنه فنعرف ان هذا حال فلكنا في الجنب المستقيمة ان يحصل فيه ما يكون سببا للآخرين  
معا فلهذا الامتناع في كون الشيء الواحد متوجها الى الجنب والآخرين  
عنه يقتضي بالطبع في زمان واحد من منع الوجود لكن لا يجوز ان يقال  
ان تلك الطبيعة توجه الى التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط محض  
والاضطراب عن غير وقت آخر بحسب شرط آخر وعلى هذا التقدير فانه لا  
يلزم الجمع بين التوجهين فهذا هو السؤال الذي قد تبادله في الجنب والآخرين  
فاطفا على ان هذا الاجتماع لا يمكن ان يكون في الجنب والآخرين في هذه  
المسألة بل في الجنب الذي ذكرناه لا يمنع هذا الاجتماع ان يقتضي



ان يوضح الفرق الذي ذكره فانه لا يتقدم هذا القول ولا يتقدم دليله من السبب  
 ثم يقول ان الفرق الذي ذكره هو ضعفه في هذا وذلك لان السكون عند  
 عدم الحركة فلو لم يتطاول في عدم السكون وارتفاعه ونزوله فلو لم يتطاول  
 السكون في سبب سكون الحركة المستندة فانه لم يكن مستندة فلو لم يتطاول  
 قالوا المستندة الحركة المستندة في العناصر يدور في انفسها اذ هي في حيزين  
 وانما يكون في حيزها الى ان الحيزان كان ذلك الحيز حيث متى وصل اليه الجسم  
 سكن فيه واستقر فيه اذ لم يكن في ذلك المكان الوضو للموت وطلوباً وانما  
 في ذلك المكان كان السكون في ذلك الحيز فانه لم يكن في ذلك الحيز في تلك الحركة  
 المستندة القابلة ولا كان كذلك فلو لم يكن في ان يقال يتقدم في الخارج  
 الفلك عن حيزه الملازم فانه يعود الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت  
 تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 وانما كان لا يكون كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 ليست غايته ان يكون الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 بل هو الفلك يستند ان يكون غايته في الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 في الماهيات لا يبعد اختلافها في اللوام والاشياء فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 هذا البحث ولم يرجع الى تفسير العاقل الكاتب اما قوله في سبب سكون في حيزه الملازم  
 جسم واحد في سبب سكون في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 يمنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الحركة معاً فلو علم ان ذلك ظاهره والامر الجرمي في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الصنف عتفاً في حيزه الملازم وانما قوله في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 مستندة فاعلم ان اللوام منه ما ذكرناه في السؤل الاول وهو ان يقال  
 لم لا يجوز الطبيعة الفلكية في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الفلك في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم

وانما قوله لا يكون في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الواحدة تكون سبباً للحركة في حال وهي حيزه الملازم في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 السكون في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 انه وان كان حيزاً في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 في حال وسبباً للحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الحركة المستندة فاعلم ان حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الاحتمال وانما المستند في الفرق بين الحيزين في حال السكون غايته الحركة  
 المستندة والدليل على ذلك ان الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 غير طبيعي وطلب مكان طبيعي فاذا استندت الحركة الى الحيز في ذلك المكان  
 الطبيعي استندت الى حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 يكون هو حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 حيزها هذا خلف وذا ثبت انه لا يتحرك عنه بالطبع ويجوز ان يكون فيه  
 وذا كان كذلك ويجوز ان يكون ذلك السكون غايته الحركة المستندة  
 وذا كان لا يكون كذلك لم يمنع من ذلك الطبيعة الواحدة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 وهذا السكون يحسب شطرين مختلفين في وقتين مختلفين في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 المستندة فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 وهو ان السكون غايته الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون اما الحركة المستندة فانه ليست غايته  
 الحركة المستندة فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الفرق لا انا ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 العترة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم  
 الاجسام الفلكية فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم فلو كانت تلك الحركة المستندة في حيزه الملازم



الجاهل فان قيل فانه لا يجوز ان يقال عبارة الحركة المستقيمة في الاجسام  
 الفلكية من الحركة المستقيمة فذلك عين التراجع وايضا فثبت ان يظهر  
 القياس انما ثبت ان الطبيعة الواحدة ترجح حصول الضرر في  
 وقتين مختلفين بحسب شطين مختلفين اذا كانا حدها عبارة للآخر فلا  
 يجوز ايضا ان يوجبها في صورة اخرى وان لم يكن احدها عبارة للآخر فثبت  
 ان هذا الكلام لا يكفي في ابطال السؤال المذكور **قال الشيخ** فاذا استحرك  
 ان يكون في جسم واحد ميلان طبيعتان انما هما متضادتان كحركة  
 مستقيمة او معضوفا مبداء كحركة مستقيمة **قال المفسر** لما قام الكلام  
 على اقتناع ان يحصل في الجسم ما يكون سببا للميل المستقيم والمستقيم  
 متماثلان لا يستلزم لاجل ان يحصل فيه ميل اخر في مستقيمة فقط او  
 سببا كحركة مستقيمة فقط فظهر ان الجمع بينهما على **المسألة الثامنة** في بيان  
 اقسام الحركات **قال الشيخ** وكل حركة مستقيمة فهي مستقيمة بالمتحرك  
 الحركة المستقيمة عدة بالقرب والبعد عنه وكل حركة مستقيمة فاما  
 الى المركز والوسط واما من الحركة المستقيمة حول المركز والوسط  
 طبيعة فاما على الوسط او من الوسط او الى الوسط **قال**  
**المفسر** قد دللنا على ان جهات حركات الاجسام المستقيمة انما تتحدد بحسب  
 كربي تتحدد القرب منه بحسب طوله والبعد عنه بحركة واذ كان كذلك  
 فالجرامات اما من الوسط وهي الخفيف الصاعدة الى الوسط وهي الثقيلة  
 القاربة الى الوسط وهي حركات الاجسام المستقيمة **الحركة المسألة**  
**الثامنة** في ايات ان الفلك لا يقبل ولا خفيف **قال الشيخ** والقي على الوسط  
 لا ينسب الى خفة ولا الى ثقل **قال المفسر** ويقرب من ان الفلك هو القابل  
 بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقلة لنا على ان الفلك متحرك  
 بالطبع على الاستدارة ولا لنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة

ينتج ان تكون طبيعته موجبة للضرورة والوسط واذ كان كذلك  
 وجب ان لا يكون ثقل ولا خفيفا وكانا وسطا فهو في الفلك متحركا  
 الوسط ولا من الوسط وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ولا من الوسط فهو  
 لا يقبل ولا خفيف ينتج ان الفلك لا يقبل ولا خفيف **المسألة التاسعة**  
 في احكام الثقل والخفيف **قال الشيخ** والقي من الوسط تنسب الى الخفة  
 والقي الى الوسط تنسب الى الثقل وكل واحد من الثقل والخفيف اما  
 عبارة واما دون عبارة فالثقل المطلق عبارة هو الذي الى حاق الوسط  
 وهو الارض وبله الماء والخفيف الذي الى حاق المحيط وهو النار والهواء  
**قال المفسر** الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقل  
 هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الى الوسط بم يقول كل واحد من الثقل  
 والخفيف اما ان يكون في العاير او دون العاير فالثقل المطلق في العاير  
 هو الذي يطلب حقيقة مركزه العاير وهو الارض والثقل الذي دون  
 الارض هو الماء والثلج والارض ترسب في الماء والماطفوا على في الخفيف  
 المطلق هو الذي لا يتصاق بالسطح الداخلي من الفلك وهو النار والهواء  
 والهواء والليل عليه والثلج يتلوى على الهواء وهذا هو الكلام المذكور  
 في الكتاب وفيه اشعار الاول القابل ان يقول من كذا العاير نقطة في وسط  
 كذا العاير والنقطة لا يقبل القسمة فكيف يقبل انما لا الارض عليه  
 لان محصل تلك النقطة وجوده ان طبيعة الارض لا توجب حصول  
 ذلك الجسم في تلك النقطة بل يوجب ان يتحرك مركزه من تلك النقطة  
 يتحرك مركزه العاير وهذا هو المراد من قول الجسم الثقل يطلب المحصول  
 في المركز يتفرع على هذا البحث متأخر وهو ان مركز الثقل غير من كذا  
 الجسم والمقدار واذ كان كذلك فكما الثقل غير من اجزاء الارض من كذا  
 جوا الى الارض الى الجانب منها فانه يتحرك مركزه من تلك النقطة الى



نقطة اخرى وذلك يقتضي ان يحرك كليه الارض لا جله هذا التبريد  
 الثاني ان داخل الفلك مملوء من الاجسام فلما غزا الفلك حصل له سبيل  
 حركة الفلك سمي بمرابلية في المحرك فوجب له الطاقه فلا جرم كان الجسم  
 الملتصق بالفلك هو اسنى الاجسام والطفا وهو النار والجسم الذي  
 يكون في المركز يكون في غايه البعد عن الفلك فلا جرم حصل فيه البرد والكماله  
 وذلك هو الارض فم الجسم الذي حصل تحت النار كان قاريا حاراً ولقائه  
 من النار وهو الجسم الذي حصل فوق الارض كان قارياً بارداً وكان من الارض  
 وهو الماء فحصل بسبب هذا المعنى هذا التركيب البالغ في غايه الحكمة  
 الاخر من غايه الحكمة في السقوية والطاقه فان الارض والكماله فحق في  
 الى الارض التي هي الغايه في البرد والكماله **قال الشيخ** وانت تعلم ان الارض  
 ترسب في الماء كما ترسب الماء في الهواء ففما تعلقان لكن الارض تعلو على  
 اذا حصلت في الارض والماء طفا وصعدا وجهه متقدما وتخلقا في مكانه  
 ان يتبع وقوع الخلاقا هو الحقيقي في النار لا يثبت في الهواء بل يتصل به في  
 فوق فالنار اخف من الهواء **الشيخ** ان الارض والماء يرتبان في الهواء  
 ففما تعلقان لكن الارض ترسب في الماء وفيه يثبت تكون الارض تعلو على الماء  
 واما الهواء فانه اذا حصل في الماء طفا وصعدا ويرتفع في جوفه الاول  
 ان الزفير المنفوخ اذا غمر في الماء فلو دخل الماء فيه ظهر في الماء  
 وذلك يدل على ان الهواء اصعد من الماء والماء انما اذا اقل حتى تحت  
 الهواء في اقله فان ذلك الهواء المتولد في داخله يرتفع ويغسل في  
 ذلك هو التجارعت بغيره الوتر في الهواء اذا حصل في الماء طفا وصعدا  
 وجهه متقدما ان ذلك الهواء الذي يصعد لا بد وان يخلقه في مكانه جرم  
 اخر غير ان يتبع وقوع الخلاقا يثبت بما ذكرنا ان الهواء خفيف فاما النار فانه  
 لا يثبت في الهواء بل يطغى الى فوق فوجب ان يكون لنا اخف من الهواء

**المسألة الخامسة** في اكمال هذا الباب فاسئلة ذكرت في التعليل والتحقيق  
 الشيخ وليس هو سوى من ذلك او هو سوى البقع واضغط او جيب والجملة  
 فسر اولا لانك لا لا عظم النظار لكن لا عظم استرخ وليس له طاء  
 قال بعض هؤلاء العناصر الارضية كلها طالية للمركز لان الجسم الذي  
 يكون له تسبق في المركز فيعرض له ان يطغى عليه ويستقر من تحت  
 الامر فقال انها باسرها طالية للصغير لكن لا تحت تسبق فيحصل اليه  
 المحيط فيعرض له ان يتبع تحت والشيخ انما هذا من القولين معروف  
 واحد وهو ان لو كان المحيط بالمرکز كان حركة الهواء والنار الى الصعود  
 حركة قسرية والجسم كلها كانا عظم كانت حركة العنبر الطاء فكان  
 يلزم ان تغلق كما كان جسم الهواء وجسم النار ان يكون حركته الصاعدة  
 ابطا ولما لم يكن الامر كذلك دل على خطأ هذا القول فاعترضه في  
 انما المذهب الثاني **الحصن الخامس في مسائل الشيخ** والمسألة الاولى في  
 بيان الجسم البسيط والمركب **قال الشيخ** الاجسام اما بسيطة  
 واما مركبة والبسيطة هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفة الطبع  
 مثل السموات والارض والماء والهواء والنار والمركبة هي التي تتخلل في  
 اجسام مختلفة الصور منها مركب مثل النبات والحيوان **قال الشيخ**  
 وقد يقال في العلم الطبيعي الجسم اما ان يكون بسيطاً واما ان يكون مركباً  
 وقد يقال في ذلك في الطب اما في العلم الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما  
 ان يكون قد كونه حقيقته من اجتماع اجسام مختلفة الطباع واما ان  
 لا يكون كذلك فالاول والمركب مثل النبات والحيوان فانهما بالاجزاء من  
 اجتماع العناصر المختلفة والمتراخ في بعضها البعض والثاني هو الاول  
 والكواكب والعناصر الاربعة واما في الطب فهو المراد لان اجزاء اجسامها  
 بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه فان جميع الاعضاء البسيطة



من الاطلاق في الاطلاق انما هو من خارج المركبات بل الملة منه ان العضو  
انما ان يكون متعلقا من اجزاءه بحسب متعة مختلفة الطبايع فانها مركبة  
من اللحم والعظم والفسا والورق وغيرها وكل واحد من هذه الاجزاء جزء  
محسوس في حين البقاء التي لا يتغيرها في الحسنة الاخرى ولما اطلق  
والعظم فان كل واحد منهما وان كان مما يتولد من متعلق الاطلاق ولا يكون  
الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتغير عن الآخر في الحسنة فالحاصل ان  
الطبيعي يعتبر الحسنة البسيطة والمركب باعتبار ما لا يتغير في نفسه والطبي  
يعتبرها باعتبار ما لا يتغير في الحسنة فكل واحد من تلك البسيطة يحسب  
اصطلاح الطبيب وهو بسيط يحسب اصطلاح الطبيب ولا يتغير  
فالبسيط يحسب اصطلاح الطبيب غير من البسيط يحسب اصطلاح  
الطبيعي وان كان لا يترك ذلك ويجهل ان يكون المركب حيلة اصطلاح  
الطبيعي فخص من المركب يحسب اصطلاح الطبيعى لما عرفت الى السبق وان  
كان اعز من سبب فيقتضيه لا يتردد من يقتضيه الآخر **قال الشيخ** والاجسام  
البسيطة قبل المركبة **قال الشيخ** البسيط انما ان يكون جزءا من المركب  
واما ان لا يكون فان كان الاول فذلك البسيط قبل ذلك المركب لان ذلك  
المركب مغتفر الى ذلك البسيط وذلك البسيط اعز من ذلك المركب  
والمستقر البسيط منقذ بالتهمة على المفتقر وانما الثاني وهو البسيط الذي  
لا يقصر جزءا من المركب وهو من المستويات فانها بسيطة مع انها لا تصير  
اجزاء من السمات فالحال ان فهي مستندة على هذه المركبات من وجهين  
احدهما ان اجزاء العناصر ما تتخذها الاجزاء المتمايزة فالسمات عرلا  
لمتحدة اجزاء العناصر فذلك الاحتمال ان تكون مستندة على الجسم  
العناصر او مقاديرها فان كانت الاول كانت السمات مستندة على الاجزاء  
المستندة على العناصر المستندة على المركبات فيكون السمات مستندة

على هذه المركبات وان كان الثاني كانت السمات مستندة على هذه الاجزاء  
المقارنة لهذه البسيطة المستندة على هذه المركبات والمستندة  
على المع مستندة فيكون السمات مستندة على هذه المركبات لوجبه الثاني  
في بيان هذا المقدم ان هذه المركبات لها اولية ما في هذه السمات  
لها اولية ما في هذه السمات فثبت ما ذكرنا ان الاجسام البسيطة قبل المركبة  
على الاطلاق **المسألة الثانية** في بيان ان الاجزاء الفلكية لا تعزل الحزق ولا  
يجوز ان يتولد عن اجزاءها سبب المركبات **قال الشيخ** وهي ما يبين  
سائرنا ان اولئك منها الاجسام المركبة وانما بسيطة ليس من سائرنا ذلك  
فكل جسم يعزل المركب عن سائرنا ان يعزق مؤلفه الطبيعي القسير  
وقد وجد ان كل جسم يعزق الضعفة فزيد سائرنا كمنفعة وكلها العين  
في سائرنا كمنفعة فزيد سائرنا كمنفعة فزيد سائرنا كمنفعة فزيد  
ان الاجسام الفلكية مستندة الحركة وبقيت ان كل ما يقدر على الحركة  
المستندة فانما يستع ان يحصل منه سبب الحركة المستندة وكل ما كانت  
كذلك فان الحركة المستندة مستندة عليه وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل  
الحزق والتمزق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة المستندة وكل ما لا يقبل  
الاخرى انما يستحال ان لا يلعن جزء من اجزاء جسم اخر غير حق في المرات  
اجتماعها اجزاء من اجزاء المركبة وذلك هو المطلوب ولما عرفت ان  
يقول ان ثبت لك هذا المطلوب انما ان مستندة هذا الدليل انما  
يجري في الفلك الحدة فاما في سائر الافلاك فلا تترك حركته فالحال ان  
على جميع الافلاك في الكواكب فالحال ان في الكواكب حركته فالحال ان  
عامة في جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك فاسر **المسألة الثالثة** في بيان  
ان الاسطوانات ما هي **قال الشيخ** والاسطوانات هي الاجسام الفلكية  
والخفيفة وتشتد في ارباب الحسوسات من الكيفيات والاول الحسوسات



هو الملوحة والحرارة والبرودة والبلل واليبس والصلابة واللين والنعومة والقسوة والحرارة والبرودة والبلل واليبس والصلابة واللين والنعومة والقسوة  
الاولى كهيئة مائنة او كهيئة اخرى عن المذوق والمسومته واول الملوحة  
الحار والبارد واللين والصلب وما سوى ذلك فاما ستكون عنها اولا  
بأنهم يابها اذا لم تكون فبطل المزيج عن سدة اجسام الطيب واليبس  
واما اللزج فبطل الخلق الطيب فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية  
فانما يلزم الطيب فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة  
قد عرفت ان البسيط منها ما يتركب عنها غيره ومنها ما لا  
يكون كذلك فالاسطقس هو الذي يتركب عن غيره ويتركب عنه غيره  
فكذلك ما ليس مركب من قديم بل هو الذي لا يتركب عن غيره  
والثاني اوصافه وهو ان يتركب عنه غيره وانما خصصوا اللفظ لاسطقس  
بعد المعنى لان الاسطقس هو لغيره عبارة عن الاصل والشيء الذي لا يكون  
على الاطلاق اذا لم يكن فيها غيره ويكون غيره فرعاً عليه اذا عرف هذا  
فتقول ندعي ان الاسطقسات المركبة موجودة وفي هذا العالم عن هذه  
الاجسام الاربعه اثنان منها نعلان وهما الارض والماء واثان خفيان  
وهما الهواء والنار والاولا لما ثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات  
لوثبت انها لا يتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا العالم انما تتركب  
عنها فلا بد من ثبات هذين المقامين اما المقام الاول فالسبح لربكم  
فبما اصله من غير جمع عظيم من القدة وان الاسطقس لا والجزء قابلية  
القسمية الانفكاكية وهي في غاية الصعوبة هي التي تسبب اليبس والبرودة  
ان هذه الصفات الاربعة انما تولدت عنها ثم اختلطوا في بعضها فبطلت  
تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالجزء الذي يكون شكله اسفل الخيط  
يكون بقائه براسه الحار فيكون له من تحتها الماء والجزء الذي يكون  
شكله اسفل الكعب تكون غليظة فيكون له من تحتها الارض وذكرنا

استلا اخرى الماء والحرارة والبرودة والبلل واليبس والصلابة واللين والنعومة والقسوة والحرارة والبرودة والبلل واليبس والصلابة واللين والنعومة والقسوة  
اختلط بها خلط كثير كانت تلك الاجزاء لطيفة من غير ان يتغير شكلها  
لاجل لصلابتها فناد في الغرض صبر حارة لانه لا معنى للحارة الا للغير  
فتولد عنها النار فان كان خلط الخلط بها اقل فيكون له عنها القوة  
من ان يمتص هذه الاحوال الى ان يقل خلط الخلط بها فبطلت القوة  
جسمه من الاجزاء فبكون ثقبه لا كسنة اجزاء فبكون ثقبه لا كسنة اجزاء  
ان الخلط لا يخلطها فيكون بارداً لاجل انها لا تقوى على الغوص قلت قد عرفت  
فهذا المذهبان نقلناهما في صفات تلك الفئات وقلة كبريت  
اقول بل اخرى سوى هذين العقولين والاستقصاء في نقلها لا يلزم في نقلها  
فاما المقاطع التي في اجسام هذه العالمات ما تولد وتحدث من سلب  
هذه الاجزاء الاربعه وكثير من القدة انما تولد فيها فقال تكسافرس  
ان شئ من الطبائع لا يخلط بالمتنبل بل يمتزج بها في جوده ففاهل  
اجزاء على طبيعة الجزء واجزاء على طبيعة الجزء واجزاء على طبيعة الجزء  
كلها القول في سائر الاجسام الا ان تلك الاجزاء عنها خلط بالبقية  
لا حيل في ذلك الا خلط لا يخلط تلك الطبائع فاذا اختلط بعض تلك  
الاجزاء الى البعض ظهر جسمه كبريتي يمتزج على تلك الطبيعة فيظن ان الجسم  
حدث ولين لا في ذلك بل ذلك كان كاساً بسبب صغر تلك الاجزاء فكلما  
اجتمعت ظهرت وهي لاهر الذين يسمون باختيار الحليط الذي لا يابى  
له واما المذهب الثاني فانه لا يسلط عند جالينوس وجهه في المنطق  
من القدة فيسقطوا الاطباء فها ان هذه القدة لا يسلطوا فيقولون من شئ  
وما سواها من اجسام هذا العالم فبطلت عنها اما الاطباء فقد ذكرها  
في هذا الباب طريقاً ثمانية فقالوا انما هذا ان الاجسام المعدنية  
والسبائية والحيوانية متولدة عن هذه الاربعة والارضية والنباتية



هذه الاربعية متولدة عن غيرها فلا جرم قسما بانها هي الاسطقسات  
 فبقية غيرها هذا الى بيان عقدين المعامين اما المعام الاول وهو قولنا  
 المعادن والنباتات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الاربعية  
 والذي يملك عليه طريقة التركيب وطريق التحليل متاخر بقية التركيب فهي  
 ان يكون الحيوانات متولدة من المني ومن دم الطيور والمقاييس ولد  
 من الدم فكانت الايدى متولدة من الدم والدم انما يتولد من الغذاء والغذاء  
 انما يتولد من النبات في ما الغذاء الحيواني فيكون الحيت عن كيفية تولده  
 كما الحيت عن قول الحيوان الاول ولا يستلزم على يمينه بالآخرة الى الاعلى  
 النباتية فالحيوان يتولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء لا بد من فني  
 الى النباتات والنباتات انما يتولد من هذه العناصر الاربعية فانه اذا خلط  
 الماء الارض ويوصل اليه الهواء اقل وتاخر التيسر وتاخر الكواكب  
 تولد النباتات في هذا الطريق عن كيفية تولد هذه الاجسام المعدنية  
 النباتية والحيوانية عن هذه الاربعية واما طريقة التحليل فهي ان نجمعها  
 قطعة من جسم حيواني في باق او معدني في الفرن ولا يذوق وسلطان عليه  
 النار تفصل عن ذلك الجسود طويلا تمانية وتنفصل عنه جسيمات حارتي  
 هوائية ويتبقى في اسفل الفرن جسود ارضي مهادي وذلك يدعى ذلك  
 الجسود كان مركبا من هذه الطبايع وهذا نقر طريقة التركيب وطريقة  
 التحليل وهي الطريقة التي حق عليها جمهور الاطباء والقائل ان بقية هذه  
 الطريقة انما يتبعون ونحو الحيت عن مؤرخها ان يقترب من طريقة التركيب  
 والتحليل على طريقة الكمال لا فاما في هذا الله تعالى ما يتولى في هذه  
 بسبب اجتماع العناصر فلهذا هذا الذهب عند تسليط النار عليه  
 يحصل اليه اجزاء الاجسام العنصرية وكذا الفلزات والياقوت والجملة فاعين  
 التركيب والتحليل في البعض لا يغفل عن الحكم في الكل الاعلى سبب النظر الضعيف

وانما هذا الدليل لا يفي ببيان انما اسطقسات هذه المركبات  
 وذلك لان في هذه المركبات من اساطير الارض والماء والهواء انما يتبعها  
 التيسر وتاخر الكواكب فاما ان يدعى طريقة التركيب والتحليل على ان  
 جسيم النار يتبع جسيم اساطير الارض والحيوان والنباتات والمعادن فذلك  
 كما لما يبرهنه وهذا العنصر في مشرح هذه المسألة في الطب لكثير الذهب  
 فستتأخر واما انما ان طريقة التركيب والتحليل تاسير بانها لا تخرج  
 انما قولنا انما يتولد من هذه العناصر الاربعية في تقرير هذه الطريقة  
 انما اسطقساتها وتاخرها فانهم سلكوا في نباتات الاسطقسات في هذه  
 الاربعية طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتعرفها  
 ان يقال هذه الاسطقسات لا بد من كونها متولدة عن كيفية تولد  
 حصول الفعل والافتعال بينهما ثم ان المسألة تدل على ان لا يستلزم  
 البسطة خالية عن كيفية اسطقسات المدورة والمستمرة فاما  
 الكيفيات المبصرة فاليسا يطأ خالية عنها اما النار فتستعمل في الكالة  
 على انها غير ملونة فاما كون الهواء كذلك فطاهر واما الماء فاما ان يكون  
 له لون او يكون لونه لونا ضعيفا فاما الارض فاما ان يكون لها لون  
 الخالص لا يكون لها وفيه من يتعلم ان لها لونا كالماء واللون لا ينفصل  
 على الفعل والافتعال الذي يوجب حدوثه لا يتبعه فثبت ان الكيفيات  
 المحسوسة بالحواس لا ينفصل لانا في هذا الباب في حق ان تكون  
 الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي الكيفيات الملوثة وهي الحار والبارد  
 والبرودة والرطوبة والبسطة فاما شئ هذه الاربعية من الكيفيات  
 الملوثة فهي على ثلاثة اقسام احدها ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي  
 مسئلة للمزجة والعنصرية وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول  
 الاساطير وكلاهما في الكيفيات التي لا ينفصل عن الاساطير وانما



كيفيات حاصلة في البسائط لكنها تكون تابعة لتلك الأجزاء المدكوكة  
 مثل الحاصل في اللطيفة فانهما تباين للحرارة وسيل التقايض والكافة  
 فانهما تباين للبرودة في اللطيفة الكيفيات لمحموسة الموجودة في الأجزاء  
 البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأجزاء في مثل الحفظ والتمثيل  
 انهما تباين الكيفيات لا بوجوب الفعل ولا امتعاض ولا امتزاج وانما  
 بوجوب الشئانية والتمثيل عرفت بهذا البسائط فليس على الاستعانة  
 ان الكيفيات لها قوة بالاسطوانات الاولى المعينة على الفعل والامتزاج  
 ليس في هذه الامثلة وهي الحرارة والبرودة والبطون والبيوتس  
 فليس ان الاسطوانات الاولى لا يكون كون حارة وباردة وحرطية  
 وبائية وهو المطلوب **قال الشيخ** فاذا تركت حصل من ذلك حارة  
 يابس و ذلك هو النار وخصوصا الصفر الذي هو من من السعة  
 والجزء الآخر هو اللعان وحار رطب وهو الهواء فان لم يكن له حار يما كان  
 مستحقا فيفسد من الماء والبرودة الذي استعمله هو فيسب ما يتألفه  
 من الجوار الماء العالي عليه عند قعر الارض واقوى حيث يتبعه سماع  
 السمير المتكثر من الارض على الحصى للارض ولا في ما يجاوره من قعر  
 ثانيا فانما انقطع كان غائرا باردا في حار رطب فاما رطوبته فلاته  
 بغير الاجسام وان تركها الاشكال واطورها لا نقصا لا انفصال وبارد  
 رطب وهو الماء ولا شك في وبارد يابس ولا يابس من الارض وانما  
 بردها في ذلك عليه نكاتها وتقلها ومكان الحار فوق مكان البارد  
 ومكان البارد فوق الاقل بردها لا يابس في البابين اسد فاطا اعني البارد  
 البابس في فعل والحار البابس في حث **قال المفسر** وهذا الفصل يستعمل على  
 مسائل **اولها** لما ثبت ان الاسطوانات لا يكون كون حارة وبائية  
 وحرطية فبوجه دفع الحرارة والبرودة لا بوجوب في الرطوبة والبيوتس

ايضا لا بوجوب انما الحرارة فانها توجد مع البيوتس ومع الرطوبة ولما  
 البرودة فانها ايضا توجد مع البيوتس ومع الرطوبة فحصل بهذا القول  
 اربع تركيبات الحار البابس وهو النار والحار الرطب وهو الهواء والبابس  
 الرطب وهو الماء والبارد البابس وهو الارض وهذا هو الكلاص المشهور  
 وسندكم ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب لكن تبديل الفاعل من  
 ذكر المسائل التي يجب تقديمها **الثانية** انفقوا على ان الهواء رطب  
 الا ان الرطوبة تذكر في زيادة البسائط وهي عبارة عن كون رطب في مثل  
 الغضائر والغير في مثل ايضا انقضاء عن الغير وهذا المعنى يكون الماء  
 رطبا الا ان الهواء ليس رطبا بهذا المعنى فاما الاحتس بهذا الحالة في جبر  
 الهواء فذكر ايضا في زيادة اللطافة بكون رطب في مثل في قوله لا شك ان  
 الغير رطب في مثل رطبا فالواي هو الهواء رطب بهذا التقدير الا ان قوله  
 ان كانت الرطوبة معتبرة بهذا التفسير كانت البيوتس عبارة عن كون  
 الجسور رطب في مثل لا شك ان الغير رطب في مثل رطبا وهذا المعنى  
 هو الصلابة فلان معنى ان النار يابسة في البيوتس صادرة معتبرة بهذا  
 المعنى ويجب قوله انما رطوبة كمنفعة وذلك على خلاف الفعل والحس  
 قال لما رطفت العناصر وارتفعت اجسامها وكثرها فخلق لا فكيف يقال  
 النار الصفة تكون صلبة حاسية كالجماد والاصل انما ان فسر الرطوبة  
 بالية كان العناصر الرطب هو الماء فقط واما الارض فاما في الهواء  
 فلهذه المسئلة يجب ان يكون بائية واما ان فسر الرطوبة باللطافة وهي  
 سهوله قبل الاشكال كان العناصر البابس في مثل والحار هو الارض واما  
 المسئلة البائية وهي الماء في الهواء النار فانها تكون رطبة فيكون رطبا  
 هو النار فعلى المتقدمين جبرية بطل القول المسئلة هو من رطب ان يكون  
 اباية واما ان فسر الرطوبة باللطافة وهي سهوله في الاشكال كان



الباب في خلقها وهو الارض واما الكفة الثانية وهي الماء والهواء والاشياء  
فانها تكون في طبقة عليا طبقاتها هو النار على السطحين جميعا يسطل  
القول الحقيقى من غير محيل ان يكون ثمان بالستين واثمان بطين الا اذا  
التزم ملتزم ان النار الحاصلة البسيطة الصرفة تكون صلبة عظيمة  
على طرفة حاسية والاشياء بعينها **المشكلة الثالثة** تسمى ان الله هو الخالق  
فقط فليخلق الله الذي على قبال الخلق في غاية البرودة فاجابوا عنه بان  
سبب هذه القوى الخلق متباينة بخلافه من تفرق في غلظته والهواء في برده  
الله في سبب تلك القوة فليخلق الله في تلك الاجزاء المتباينة تكون في القوى  
الملاصق للارض فيجب ان يكون هذا القوى البرد من القوى الذي يكون  
على قبال الجبال فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض لحيث  
تحتوى الارض وان تحتوى الارض فيجب سقوطها القوى الملاصق للارض  
فاما القوى العالي الذي يكون على قبال الجبال فان تايها تحتوى الارض ولا  
تصل اليها فتبقى تلك الاجزاء المتباينة المتخالفة بذلك القوى باردة ولا  
تصل اليها فاما الارض المسخنة فلهذا السبب يكون ذلك القوى في غاية  
البرودة وان لنا في هذا الموضع اجمالا حقيقة ذكرها في المحاصص وفي  
المباحث الشرقية ويكتفى بها هذا من تلك الكلمات يسؤال واحد وهو  
انما نجد اليوم الذي كثر فيه المظلمة في البرد والبرودة الذي يكون فيه  
سوى من المظلمة يكون الصحو الساطع فيه وفي البرد ولو كان سبب  
برده هو انما ذكره لكان الامر بالعكس وانما الذي حصره فيها اطلقا هو  
ان يقول الجسد الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السقوط فيسبب  
قوة الحركة الفلكية والجسد الذي يكون في غاية البعد عن الفلك وهو الجسم  
الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرودة بسبب تقاطع تأثير الحركة الفلكية  
عنه فالجسد المتصف بميزة الفلك يجب ان يكون اسخن الاجسام والجسم

الذي يكون في المركز يجب ان يكون بارد الاجسام فاعرفت هذا فيقول  
السقوط في سوية الطاف والبرودة موجبة للثقل فاما ان اسخن الاجسام  
هي الجسود المتصف بميزة الفلك يجب ان يكون الطيف الاجسام هو ذلك  
ولما كانت البرودة موجبة للثقل فاما ان اسخن الاجسام هو الجسود المتصف  
بميزة الفلك يجب ان يكون لطيفا لاجسامه هو ذلك ولما كانت البرودة  
موجبة للثقل فاما ان يكون الجسد الحاصل في مركز العالم اكبر الاجسام  
وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام في الطبقة الاولى والثانية  
يكون تحت النار يجب ان يكون اسخن في الطبقة الاولى وكان كذلك كان كثر  
برودة وكاف ذلك هو الماء واما الارض فتكون في غاية البعد عن النار  
يكون ابرد الاجسام واكثفها فلهذا هذا هو الجسد في هذا الموضع  
الاستقصاء في فروع هذا الباب مذکور في الطب الكبير وفي كتاب المذهب  
**المشكلة الرابعة** في احكام النار وهي ربيعة الحكم الاول للطيفه العالمية منها  
المستقيمة بميزة الفلك فهي النار الحاصلة البسيطة والخلق في انما هو  
هي نار محرقة وهي من جنس الحرارة العريضة وقول من يقول للطيفه النارية  
لما كانت خالية عن المعاق وفيجب ان تصدحها الغايات في السقوط في ليس  
يسئل انما ثبت ان الحرارة الفارة المستقيمة الخالصة بالماهية للحرارة القوية  
الحقيرة فليقل طبقة تلك النار موجبة لاحد الموضعين وليس لها الحاجة  
اجبايل النوع الثاني الحكم الثاني ان النار البسيطة الخالصة ليس لها وزن  
بدليل ان النار في اصل السند اقوى مع ان ذلك اصل يرى كالملاولان  
السور اذا كثرت الانهار في موضع لولت النار ولا تملون بحسب ما اول  
عن الايضاح فلو كانت النار ملونة لوجب ان يمتلأ انبساطها عن تلك الكوا  
الحركة الثالث قال بعضهم كسرة النار ليست كره تامة لان الحركة الفلكية  
عند الغيب من القطبين ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة البطيئة لا تؤثر



السحق من السابعة المحركة المربع ان يجب تلك الطبقة العالمية من الماء حتى  
لنرى من السابعة في انما يكون عليها وحده التي يتضاعف من الارض منها في قول  
وصول هذه المولدة الارضية لها ولا لا حصلت الشهب والنجمة التي تنبعث  
لفظ الكتاب اما قوله انما يحصل من ذلك حاريا ليس وذلك هو النار  
فالله لم يمتد ظاهرا ما قوله وخصوصا الصفة التي هو حره السفلى و  
الحل الاخر هو الدخان كما ان النار الحسنة عند البيت خالصة  
بل حره السفلى هو النار الدخان فانما اجزاء الارضية مختلطة بالنار واما قوله  
وحار ويطب وهو الهواء فانما لا نرى حارا كما ان مختلطة لا ينسحب من الماء  
منه ذلك الدليل على ان الهواء حار ونرى من ذلك ان الهواء طيب بمعنى  
كونه قابلا للاشكال العريضة ونازكا لها فيسحق فيكون كانه باردا كما  
مساويا للماء في الطوبى والمروية فيجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية  
ولو كان كذلك لما انفصل الطبع منسلا عن الماء علما انه لا يما في تمام  
الماهية وانما يحصل هذه الماهية ان لو كان الحار بالطبع واما قوله  
البرد الذي في اسفل فهو بسبب ما في الطبع من الجوارح المائية فيقال عليه  
عند قربة الارض فالله منه جوابا لسؤال الذي ذكرنا وهو ان يقال  
لو كان الهواء حارا بالطبع في السحب في احسانا بالهواء البارد فاجاب  
عنه بان هذا البرد انما كان بسبب نخلط بالهواء الابخره التي يصعد  
من الارض الى الهواء ونخلط به واما قوله واقول حيث مستحق شعاع  
الشمس المنعكس عن الارض هو الحق الحق للارض ولا ثم ما حارته عن قربة  
ثانيا فالله منه ان عليه برد الهواء انما يكون في الهواء الذي يحل عن  
الارض بعد ان لا يقبل لنبته ثانيا لارض مسكون بسبب استقرار  
الاشعة عليها فاذا سخن الارض وجبت سخن الهواء الملتصق بها الا  
ان ثابتهما السحق على انما يصل الى الهواء الذي يكون قربة لارض فاما

الهواء الذي يكون في غاية البعد من الارض فانه لا يصل الىه ثانيا لارض  
فالله مستحق في غاية البرد بسبب تصاعد الابخره واما قوله هو حار  
صريح فاعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهواء الملتصق بالارض  
احد الهواء الملتصق بالارض وهو حار بسبب سخن الارض لاجل  
استقرار الشعاع عليه ووجب سخن الهواء الملتصق بها وثانيا لله  
الذي بعد عن الارض لكن يتضاعف كثيرا الابخره الكيرة وهذا الطبيعة  
في غاية البرد وهي الممتدة كبره الزهر من الماء وهو في الطبيعة في غاية  
البرد التي هي اعلى طبقات الهواء وهي حارة بسبب الطبيعة الهواء  
الوجبة للسحق ثانيا واما قوله واما رطب فانه اقل الاجسام وازكها  
للاشكال فاطوعها في الانقضاء الى الاتصال فالله منه ان الهواء حار  
معنى كونه السحق للاشكال العريضة سهل لثقله واما قوله وبارد ويطب  
وهو الماء لانه في فظا هو واما قوله وبارد وبارد ولا يصعد من الارض  
واما بردها هذا ذلك عليه كما نعلمها وعلما فالله ان الارض باردة و  
انما كونها باردة فظا هو واما كونها باردة فعند احتيج عليها ما فيها من  
الكافرو بما فيها من السحق والقياس ان يقول لما سئل ان الكافرو يد  
على ان البرد فالله وجب ان لا يكون كشيء اصلا بل يكون في غاية الطافطو  
كانت الرطوبة عبارة عن سهولة فتولا الاشكال العريضة وسهول مركها  
فوجب ان يكون الماء رطبا لاجسام وانت لا يقول بذلك والله اعلم **قال**  
**الشعاع** ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان البارد فوق مكان البارد  
ورد ان الامس في الباب من اسد فاطا اعني ان الباردة الباس هل في الحار  
الباس هل في الباردة **قال** في حق الله عنه الدار والهواء حار والارض  
والله باردة ومكان النار في الهواء فوق مكان الارض والماء وذلك يدل  
على ان مكان الحار فوق مكان البارد وايضا فعد ذلك انما المتعنى للحار



هي الخواص الفلكية وكل ما كان في كمال الفلك كان في الجوانب وكل ما كان  
 اعتدله كان في البروق وذلك يقتضي ان يكون مكانا خارجا عن مكان  
 التاريد وما قبله في مكان لا يرد وفي مكان لا يرد اقل برذا فاعلم ان هذا هو  
 الحق لا يرد في الجوانب لانها لا تكون الموجب للعوقد هو الحرارة والموجب  
 للحرارة هو البروق وجب ان يكونا في الارتفاع العنصرين مما يكون تحت  
 البروق ذلك يقتضي ان يكونا لا يرد من البروق وهذا هو الحق عندنا  
 لان البروق من كلام الشيخ ان البروق من الارض وتلك البروق تحت  
 ذلك المشهور في هذا الكتاب فان قوله مكان لا يرد دون مكان لا يرد  
 كالقصر في ان لا يرد على ان يكون دون الكمال وان يكون لا يرد في  
 والابن في السابطين سدا فاطا لما لم يمت طهر وذلك لان هذا ليس بين  
 وهو التاريد في كل العناصر والابن في السابطين وهو تحت كل العناصر وذلك  
 هو المطلوب **الفصل الثاني عشر في الارتفاع العلوي وهو مرتبة على ثلثة اقسام**  
 القسم الاول وفيه مسائل المسألة الاولى يتبين ان الارض الكوكبية  
 موزنة في هذا العالم **قال الشيخ** وهذه الاسطوانات منعلة عن  
 تفعيل المرات السماوية والموت الظاهر فيها الشمس في القرب وتوضعا  
 فيها هو رطب في يد رطب وتختلف لزيادة وذلك ما يريد المد  
 والادغة مع التبدل وجميع القواكر والمباريات الكواكب الاخرى  
 فافعالها حقه اكثها حقيقة لا يطلع عليها ابدى **الشيخ** قال  
 رضي الله عنه فساد هذا ان حوال العالم لا يستعمل في مختلف بحسب اختلاف  
 الشمس والقمر وسائر الكواكب فوجب ان يكون حوال هذا العالم وحده  
 بل حوال هذه السراف اما المقام الاول فيقول اما ان حوال هذا العالم مختلف  
 بحسب اختلاف الشمس والقمر فقد استقصينا فيه في المقالة الاولى  
 وفي السراف المذكور وظهر ان تلك الوجوه ان سبب في هذا وبعد ما سمع

الارض بحسب الفضول الاربعة وبسبب اختلاف الوصول الى الارض في مختلف  
 احوال هذا العالم واما ان حوال هذا العالم لا يتغير بحسب اختلاف  
 القرب فقد ذكر الشيخ ههنا امور ثلاثة اولها اختلاف حوال المد والجزر  
 في البحار بسبب اختلاف حوال القرب في زيادة ونقصانها وثانيها  
 زيادة احوال الارض في زيادة ونقصانها واستقصاها عن السراف  
 ثوبه والثالث اختلاف حوال العالم بسبب اختلاف احوال هذا  
 العالم وتختلف بحسب اختلاف حوال سائر الكواكب فاسات هذا المطلوب  
 يستدعي بردي يتيقن والاستقصاء ههنا مذكور في السراف المذكور والار  
 لنا ههنا كما كانت في الارض من حيث ان يكون في البروج الصغرى  
 لو بارزها كوكب خارج المراج فوق البروق في العواحد ولو بارزها كوكب بارز  
 المراج ضعف الحرق في العواحد وهذا السبب قد يكون صعب في غاية  
 الحرج وصعب آخر ان حوال الارض لا بد على هذا المطلوب في ثباتها  
 هذه الكواكب سره ولا شك ان الاصل في الاثارة بوجوب السراف ولولا  
 ثباتها في السراف في السابطين والاكات الظلمة خالصة وثالثها اثبات  
 الاحوال الجوفية في السراف في ذلك فثبت ان حوال هذا العالم لا يتغير بل  
 احوال السراف الفلكية واثبات هذا وجب ان يكون فيها ولاجلها اما  
 اما الاثارة الدوران في السراف والكل في السراف المشهور وهو اثبات  
 القصور العام لا يتغير في السراف في السراف في السراف في السراف في السراف  
 لا يكون لا يتغير في السراف في السراف في السراف في السراف في السراف  
 الحكمة وقد ذكر في الاستقصاء في السراف في السراف في السراف في السراف  
 حقيقة البحار والارض **قال الشيخ** الشمس اذا شرفت على السراف الارض  
 حلت وصرفت بالمحمل الرطب بحر والمحمل اليابس دخان **الشيخ**  
 قال رضي الله عنه ان سماع الشمس اذا وقع على سطح الارض في السراف



فو دفع عنها الجارية طرية ولجرا باقية اما الرطبة فهي الجارية وفيها الباقية  
 فهو الدخان فاختلافهما من جهة قوامهما والدخان فذلكما بالحق  
 الحسوس سواء في اولى الكاين الذي صنفه في الماهيات فيقول في شرح ان كل  
 واحد من هذه الاسطوانات يستحيل اليه الاخر وان ذلك المستحيل  
 يكون في جهة الزيادة لما عزمنا منه استحالة وفيما اليه يستحيل وهو الذي  
 سمى بخلافه واقول هذا الكلام في شرح ما في الجارية من غير ان يكون  
 بطلان خطا بل الجارية ما يسيء صغيرة مختلطة بجارية هو ابيه صغيره يحب  
 لا يمين في الجارية من هذا المقصود عن شي من الماء في فاجل صفة الجارية  
 الا في على الحسوس على العرفي كانه في جهة الماء والهو مع انه في نفسه  
 ليس الا الماء والا هو المسألة الثانية في بيان كيفية تولد المطر في الجارية  
 والبرد **قال الشيخ** واذا بصيا على صعد الميا من في الرطبة في في البحر  
 الباردة من الجو فطهر طرية بعد اعتدالها وتليها ان هذا السحاب وهو  
 سحابة او انصفا البرد الى الجارية السحاب فيجذب عن جرمه من الجو الى الجارية  
 كما في الريح والرياح في المطر **قال الشيخ** قال في شرحه الجارية  
 ان كان غليظا في فصل في الجو او ما حمله لم يحدث منه السحاب اما ان  
 كان كبيرا وان لم يكن لم يوجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة  
 الباردة من الجو ولا يبلغ فان يبلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا ولا يكون  
 فان لا يكون البرد تكلف ذلك الجارية بسبب ذلك القدر من البرد في جميع  
 ومقاطرة الجارية في السحاب والمقاطرة هو المطر فاما ان كان البرد  
 شديدا فاما ان يصل البرد الى الجارية السحاب فيل اجتماعها ويحدث عنها  
 فان كان لا يكون تلك الاجزاء الصغيرة والقطر البضيق الى بعض  
 ويكون ذلك ليما وان كان لا يكون وهو ان يصل البرد اليها فيحدث عنها  
 وتكون رطوبة السحاب كما لا كانا في البرد او علوان السحب في انصفا

نزول البرد في الربيع والخريف هو ان خيرة الهوا تستقر على جارية السحاب  
 فيجذب البرد في باطنه فيجذب في جارية السحاب والجو والفساد في هذا  
 الفصل الكلام في الماء الذي يظهر في الجو العالي مثل الهالة وقوس من جوار  
 اشباهها **قال الشيخ** ويرى ما قاله هو الرطبة لما هي كالماء للماء على حسب  
 المسافات فلاح حالات يسمى قوس فرج وسميات وسائر **قال الشيخ**  
 قال في شرح الله عنه اعلوان الكلام في هذا الباب لا يتخلص لا يتقدم سائر  
 المسألة الاولى في بيان ان الحالة والفرق من حالات والمذهب الصحيح في هذا  
 من باب الحالات ولا وجود لها في تفسير الاثر وعلوان الحالات هو ان يري  
 صورة الشيء مع صورة الماء ويصل تلك الصورة حاصلة في المرة في سطح  
 انه لا يكون الا في ذلك فاعلوان ان يات في الهالة والقوس من اولى الجارية  
 مبيح على مقدفات المقدمة الاولى في ان يات ان الصورة المرصية في المراتب  
 ليس لها انطباع في تلك المراتب بل عليه وجوه لا لو كان لها انطباع  
 في المرة لكان موضع ذلك الانطباع جزءا من المراتب فيجب ان  
 يري جميع الناطق تلك الصورة في ذلك الجزء المعين من المرة لكانت  
 ليس كذلك فالت ترى صورة الشخص والسمرة في الماء فينتقل مكانها  
 من الماء مع انتقال تلك التي ترى مصفا لعل في المرة وانطباع الصورة  
 العظيمة في المحل الصغير في حال سج هذه الصورة لو انطبعت في المرة  
 لكانت اما ان يشطب في سطح المرة او في عمقها والاول باطل لانا نرى  
 هذه الصورة من قسمة في سطح المرة الى بل تربها في داخلها في جميعها  
 حتى كانت اذا قربت من المرة ترى ان تلك الصورة قريب منك والذ بعد  
 منها رابت تلك الصورة قد بعدت منك وكل ذلك يدل على ان هذه  
 الصورة غير منطبقة في سطح المرة كما في ايضا باطل لان في المرة  
 كعب كبره فكله فكيف يرتسم فيه هذه الصورة الرابع ان سطح الماء في



له لون فلما لم يصبه شيء من المني لم يحصل له لون فوجبت ان يرى ذلك الشيء  
 على لون مستخرج من هذه العينين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلما ترى  
 المني في المرأة على اللون الذي هو عليه فثبت بهذه الوجوه الاربع  
 ان الصورة المرئية في المرأة غير مرئية فيها المعقولة انما هي في بطا العين  
 من يقول ان الانسان لما يرى وجهه في المرأة لان شعاع عين الانسان اذا  
 وصل الى المرأة صار في المرأة مرئيا لان سطح المرأة كما ان سطح العكس  
 الشعاع منه الى الوجه فيصير الوجه مرئيا بهذا السبب والذي يله  
 يحل بتساو هذا القول وجوه اخرى لو كان الامر كذلك لوجب ان يحصل  
 هذا انعكاسات عن جميع الاجسام وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه  
 امسرا فحسبنا فان كان امسرا وجب ان يعكس الشعاع عنه كما في المرأة  
 وان كان خشبيا فحسبنا فليس الا ان سطوحها صغيرة الفصل  
 بعضها بالتيقن على الزوايا ولا بد في كل ذي رطوبة من سطح ليست فيه  
 رطوبة فيكون ملسا ولا الذهب الزوايا التي هي المنعكسة وانتهت فتمت  
 السطوح الماخر ولا يتجرب وكلاهما ان كان في كل سطح خش ففوق  
 مولف من سطوح ملس فوجب ان يحصل من كل سطح منعكس لا يقال في  
 لا يجوز ان يقال ان السطح في كون السطح بحيث يعكس عنه الشعاع ان يكون  
 سطحه كراويا ايضا فالسطوح المختلفة الوضع يعكس عنها الشعاع  
 الوجهات شي فسمعت في ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل الا ما يحسن من الاول  
 بان الخطوط الشعاعية التي يخرج من العين يكون في غاية الدقة ويكون  
 طرف كل خط منها في غاية الصغر ولذا وقعت اطراف هذه الخطوط  
 الشعاعية عن تلك السطوح وخشب لم يكن الامر كذلك علنا فمما قد علم  
 وعن الماخر انما انظرنا الى الماخر انما انظرنا الى الماخر انما انظرنا الى الماخر  
 ونظرا الى الحيلة انعكس الشعاع من ذلك الجبل الى ما يرى جواب هذا

البيت الصغيرة الشعر انما حصل في شعاع العين عند نظرها الى الماخر انما  
 نصفها العاقل فاذا كان ذلك الشعاع الكبير في شعاع العين صفة  
 كون الانسان في البيت الصغير وان لا يمنع من الاضطرار عند سقوط  
 العين من العين لان الزوايا في ذلك الشعاع اذا خرج من العين وانزل  
 بالمرأة ثم انعكس عنها الى الوجه فاما ان يكون منعكس الشعاع انعكس  
 لا يوجب فصلاح صورة المحسوس عن الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب  
 فكيف لا ترى ما اعرضنا عنه وفاراد الشعاع وان كانت المقارعة  
 انصلاح تلك الصورة فكيف نرى المرأة والصورة معا في الوقت الواحد  
 فان قال الشعاع القاطع على المرأة فيقتضي رؤسا الشعاع والامر الذي  
 انعكس من المرأة الى الوجه هو الذي يقتضي رؤسا الوجه فيقول فيقول  
 هذا التقدير خاص بكل واحدة من العين لا يوجب ان يحصل للمري من  
 زواياها كما للمري من زواياها لانها في المرأة شئ في المرأة  
 ايضا بنفسه وهذا انما يحصل على قولهم لا جليل انما اتصل به خطان من  
 الشعاع احدهما صار الى الاستقامة والثاني بالانعكاس من المرأة  
 الا انما تقول في هذا ان الخطان الشعاعيان قد انصرفت الى المصير الواحد  
 والشعاعات كلما كان اجتماعها في نقطة كما في المصير الواحد لا  
 كان لا ذلك اكل ولا يبعد عن القلظ وكان يجب ان يحصل الاثر في كل  
 الوجه الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علنا فمما قد علم المعقولة  
 المائية اعلا في الحكم بمرشطا وليس وانما لم يتكون الشعاع الشعاع  
 واقاموا الدلائل المذكورة على فسار الحق انما انظرنا الى الماخر انما  
 احتاجوا الى ان نذكر ما وجدنا انما انظرنا الى الماخر انما انظرنا الى الماخر  
 اذا كان ملونا فكان مصدرا من قاطع البصر السليم وحصل بهما هو  
 اشفاقا انه يحدث شئ ذلك المني في العين من غير ان يكون ذلك الشئ



يفصل من امرى ويسري في الهواء المسافات ويصل إلى البصر بالتحديد  
 ذلك السمع في العين ابتداءً من هذه الشريطة التي في هذه  
 الأقفاط الطبيعية التي لا يتأخر فيها إلى جوارته بين الفاعل والمفعول  
 بل يكفي فيها بغيرها إذا عرفت قد افترضنا ذلك ما عرفت كان ارتك  
 البصر في الشئ صعباً ما دام في العين صورة جسد آخر فبذلك من الصعيل  
 فبذلك الصعيل من العين لا بان يقبل الصعيل صورة ذلك الجسد بل يكون  
 ما في صورة سبب البصر صورة ما يكون منه ومن العين عن التشبيه  
 المحض صورة المذكورة وليس في هذا المذهب إلا أن يقال كيف نرى ما لا  
 تعادل ولا يتطابق صورته في المعامل وهذا ليس فيه إلا التعجب والتدبر  
 ولما عرفت على استعارة درجة وإبرهان وإذا عرفت هذا فتعقل الأحكام التي  
 نحن في اعتبارها في الاختلاف سواء قلنا ان صورة الشئ في المرآة يستخرج من  
 الشعاع من العين المرآة وقلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه ولخصنا ما  
 وإذا كان كذلك فلا بأس بان يذكر انعكاس الخطوط الشعاعية ليكون الفهم  
 اتم واكمل وإذا عرفت هذه المقدمات فنفهم ان المرآة والقوس كل واحد  
 منهما خيال وقال قوم انه من حقيقته قال نأورسطس ان شعاع القمر  
 اذا وقع على السحاب كان يشبه ما يخرج من الماء فيحدث هناك مسوح  
 مستديرة كمر كره المسقط ذلك ولا تتحمل العدم فيسبب قوة شعاع  
 القمر فيبقى الهواء سائماً فلا يرى بل يحل كالشيء المظلم وأما ان هذا  
 القول باطل وبلد عليه وجهان الاول لو كان الامر كما قاله لكانت  
 لهالة لها موضع معين من السحاب لكن الامر كذلك فانه لها الذي  
 يختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب لما في انهم القمر عظم  
 من حجم السحاب كمن من الخيال ان يفتروضوا القمرين معينين من السحاب  
 فثبت بما ذكرنا ان لهالة والقوس لاحقية لها بل هي من اجاب الخيال

المسألة الثانية في تحقيق الكلام في لهالة المشهورة ان لهالة ما يختص  
 بسبب انعكاس البصر عن الغمام الحريم الغرة التي لا يجب ان يكون ضيقاً  
 ذلك الغمام وصورته بغير انبطاحها ان يكون صديقاً وانما اعتبرنا هذا  
 الشرط لاجل ان انعكاس البصر عنه وانما ان يكون خيراً وصغيراً غير ضيق  
 وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان لهالة اذا كانت في غابة الضيقة فانه يقبل  
 اللون ولا يقبل السكك فاذ كانت تلك الاجزاء ادت لكون لونه لونه سكت  
 وبالله استقر ذلك الاجزاء على لونه لانه ليس في السكت فيه انما كان  
 كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونه امتزجاً من لونه لونه لونه  
 لونه لونه وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحتباس في اللون في الخيال  
 المرئي وبالله ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة في الوضع والسبب في  
 اعتبار هذا الشرط ان يكون الخطوط التي في البصر في الغمام كلها متساوية  
 والتي انعكس من هذه الخطوط إلى البصر كلها متساوية وبالله ان الغمام  
 بهذا الوضع وكان لونه قوياً وكان البصر تحت حدث عند ذلك شرط  
 كل واحد منهما متساوي لاضلاع والزوايا راساً لاجلها البصر ورأس الآخر  
 السور ومقاعد الغمام ويكون هذه القاعدة مستديرة بيانه ان اذا  
 تصورنا خطاً خارجاً من نقطة البصر على الاستقامة ثم فرضنا ان قد  
 خرج من نقطة البصر خطوط إلى المرامم ان كل واحد منها انعكس إلى  
 السور فانه يحدث عند ذلك مسلمات كثيرة متساوية قاعدة كلها  
 وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجاً من البصر إلى السور واصلها  
 هي الخطوط التي من البصر إلى الغمام والتي من الغمام إلى السور وهذه الخطوط  
 متساوية متساوية في الخطوط التي من البصر إلى الغمام متساوية وبعضها البعض  
 والتي من الغمام إلى السور متساوية فبعضها البعض وإذا كان كذلك كان الخطوط  
 المار بها من المسلمات التي عند الغمام يكون ما يراى اضطراباً فبذلك هذه الجهة















مثل الذهب والفضة فان الغالب عليها الماسة والغالب ان يقول لا يذهب  
ان يقال لا الذي يذهب ولا تسعمل كون مثل الذهب والفضة فان ذلك  
يذهب ولا يذهب فلهذا قالوا ما يحل بالذهب كالاملاح والبرص  
والساق ما يتطرق وهو مثل الذهب والفضة وايضا هذا التفسير لا يتبع  
ان يقال الغالب عليها الماس بل الغالب عليه هو الرطوبة الدهنية للوجه  
ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا لانطراف واما قوله وما كان منها يذهب  
وتفسيره ان الكبريت والزئبق فان غلب عليه مع الماسية الهوائية فهذا قوله  
الى المختار ومع ذلك فيقال ان الغالب عليه الدهنية للوجه لان  
التركيب الحاصل من ما في من الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية ليس  
تركيبا قويا ولا جليلا كغلب ذلك التركيب في مثل ارضي الارضات  
المتفرقة واما قوله وما كان منها لا يذهب فانه غلب عليه الارضية  
واما قوله وما كان سطوفا فقيهه لا يحرق فقيهه نظر لان التفسير  
المتقدم كان متقدما بحسب الزوايا وعدم الزوايا واذ كان كذلك  
يكون التفسير المذكور منسب فيقول لا انطراف وعدم الانطراف فيكون  
اجزاء التفسير المتقدم واما قوله وما كان يذهب ولا يتطرق فانه  
خالصة لادنيه فيه فقيهه وايضا نظر لان من الاشياء التي يذهب ولا يتطرق  
ما يذهب ولا تسعمل الكبريت والزئبق مع انهم لم يروا فيها هوائا ودهنه  
وان الله اعلم **الفصل الثاني في السمات قال الشيخ** وهذه اول ما يكون  
عن هذه الاسطفسات واذ اتركها الاسطفسات تركها اقلها الخد  
حدث النبات ونبات الحيوانات في قولنا ليدبر في التوليد ولها  
نفس باس هو مبدأ استيقا الشخص العدا وسمته بر واستيقا النوع  
سواء من ذلك الشخص **الشيخ** كما ان خواصه عنه اعلم ان الاسطفسات  
الارضية اذا خلطت واستربت كان لاحتلاهما وامتزاجهما سبب لانه

قوله المعدنات والبرص الامانة بقول الشيخ في صفة المعدنات وهذه  
اول ما يكون عن هذه الاسطفسات واما سمات النبات وذلك ان  
الاسطفسات اذا تركب تركبها اقلها في الاعتدال من تركبها الذي حصل في  
المعدنات حدث النبات وهذا بناء على ان كل ما كان الاعتدال في المركبات  
اكثر كان استعدادها لقوى القوى الشريفة العاقلة اولى وقدر بحيث  
سكن في اولها بالحيوان واما قوله ونبات الحيوان في قوله  
البعد في التوليد فالامر فيه ظاهر وذلك لان النبات والحيوان سائر  
في الاعتدال في التوليد واما قوله ولها نفس نباتية هي مبدأ استيقا  
الشخص بالعدا وسمته بر واستيقا النوع سواء من ذلك الشخص  
قوله ان النبات والحيوان في قوله في حصول هذه الاقوى النباتية وهي  
الاعتدال والقوى وقولنا لميل من الناس من معنى النفس النباتية الاصل  
هذه القوى الثلاثة وسمته بر من بقولنا النفس النباتية صورة موجودة  
في جسم النبات يتفرع عليها هذه القوى الثلاث وقول الشيخ ولها  
نفس نباتية هي مبدأ استيقا الشخص العدا وسمته بر واستيقا النوع  
يقول من ذلك الشخص تحت الوجودين **قال الشيخ** والملك النفس قوة علام  
من شأنها ان تجعل جسمها سبيبا في جسمها هي فيه بالقوة التي يكون  
سبيبا بالفعل ليدبره ما يحل وقوة تامة وهي الحق من شأنها ان تستعمل  
العدا في اقطار المعدنات ويريد بها طولها عرضها وعمقها الى ان يبلغ به تمام  
الشيء على نسبة طبيعية وقوة مولدة تولد من الجسد الذي هو فيه  
يصلح ان يكون عنه جسدا آخر بالعدا سببا في النوع **الشيخ** قال في  
اصغه هذا الفصل يستعمل على سبيل المسألة الاولى ان قوله والملك  
النفس قوة عادية وقوة تامة مولدة صريح في النفس النباتية  
ليست عبارة عن مجموع هذه القوى الثلاث بل هي قوة موجودة في



جسد النبات ينزع عليه حصول هذه القوى الثلاث ولها ان ينزل  
 لولا ان يكون له مثل الله في النفس لتبطلت الاصول هذه القوى الثلاث  
 فخطأ وما الدليل على ان ههنا شيئا اخر مغاير لهذه القوى الثلاث يكون  
 سببها وان لا يكون من غير الدليل لا يليق باهل التصديق المسألة الثانية  
 كلام الشيخ ههنا وفي جميع كتبه صريح في ان القوة العادية والنباتية  
 والموالدة هي ثلاث متغايرة بالماهية ولها ان يقول لم لا يجوز ان يقال  
 لكل قوة واحدة لانها في قولنا لا تفرق بينه الغد على المبدى فيكون  
 تلك القوة واحدة ثم لا تفرق تلك القوى عن هذا الفعل فيكون  
 العضو في الجواب الثلاثة فيكون تلك القوى بحسب هذا الفعل امه  
 فاذا عرفت عن هذا الفعل في فصل الجوز هو المعتد فيمكن ان يقال  
 عنه مثله فيكون تلك القوى بعينه فانحسب هذا الفعل ولله والمارية  
 ان يقال هذه القوة واحدة في ذاتها الا ان فعلها الاول هو البعد  
 رعلها الثاني هو السهم وهما الثالث هو التي لم يد فلاحر حصل لهما  
 بحسب كل واحد من هذه الاقسام ثم خاص وليس لهم ان يقولوا الواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان هذه القاعدة بموتعة ويتغير ههنا  
 فهي غيرا فتم في هذا الموضوع وذلك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 بحسب الاله الواحد والوقت الواحد بحسب المادة الواحد فاما بحسب  
 الاوقات المختلفة والافاق المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع في ان يكون  
 ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وههنا الامور مختلفة والمواد  
 مختلفة والافاق مختلفة فلا يجمع لم يمتنع ان يصدر عن القوة الواحدة  
 هذه الاقسام المختلفة المسألة الثالثة اما القوى في كيفية البعد في السهم  
 فهو غيرا وما القوى في التوليد فهو صعب وروى ذلك لان القوة المولدة  
 قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها الا انما لا يحيا في ذاتها الماددة

التي منها يتولد بعد ذلك الحيوان اما ان يكون مادة متساوية للاجزاء وفي  
 الطبيعة والخاصة وما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فالقوة  
 الطبيعية الموجبة بالثابت اذا كانت حاله في مادة متساوية للاجزاء في  
 الحقيقة وجب ان يكون الامور متساوية ههنا وهي الكثرة وكان يجب ان يكون  
 شكل بدن الحيوان على شكل الكثرة هذا خلف وان كان الثاني فيخبر ان يكون  
 المادة التي منها يتولد بدن الحيوان اعادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة  
 ولا بد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً في طبيعته في لا يفرق  
 ان يحصل منه ذلك الجسم لغيره غير متساوية بالفعل وهو حال فاذا  
 كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً كانت القوى المولدة القابلية بها  
 قوة قايمة بمادة بسيطة فوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء  
 هو الكثرة فيكون ان يكون شكل الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض  
 هذا خلف ولما كان القوى بالثابت القوى المولدة والقوى المصونة مقتضا  
 الى هذين القسمين الباطنين فيجيب ان يكون القول به باطلا وانعم العالم  
 بان قالوا الحيوانات ومصور اعضاها هو الله تعالى العالم القدير والحكيم  
 وليكن في هذا القدر من المباحث في هذا الباب فان الاستقصاء فيه  
 مذكور في الكتاب المختص والله اعلم **الفصل الثاني عشر في الحيوان قال**  
**الشيخ** ثم يتولد الحيوان بعد ذلك فيكون راجعه مستحقا بان يكون  
 بنفسيه مكرر محركة بالاختيار **الشيخ** قاله في حقه عنه هذا الفصل  
 يستلزم على المسألة الاولى ظاهر وهذا الكلام مستعرا به كلما كانت  
 الاختلاف في المراتج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس شديداً وسؤال  
 الحيوان المباحث الطبيعية قلت على ان سأل اعضاها استعدادها لا هو حيلة  
 الاما انما سألها جلده السباير وكذا خزانة هو القلب والرقبة فليصح  
 قولنا ان كلما كان استعداد المراتج اكثر كان استعداد لقبول النفس شديداً



لو لم يكن كون المتعلق الاول بالنفس هو هذا المسألة لا الروح والعقل و  
حيث كانت هذا الثاني كما في فحين يكون مستقدا ايضا كاذبا المسألة  
الثانية استجوابه للمراج سببا لقبول النفس وهذا صريح بان النفس  
مستغنية لاحد للمراج وهذه الدعوى لا بد من اتيانها من جهة وبها ان  
قال الحنفى لظهوره من ان لا معنى للنفس الا هذا المراج المعنى الذي  
يطلق على النفس غير المراج وجوه الحجج الاولى ما قد ذكرنا ان الحار والبارد  
اذا امتزجا فانهم يكتسبون حرارة الحار والبرودة الباردة بالجماع ويحدث  
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فستكون في العنبر في الحرارة وتحتويها  
بالبريد في البرودة فيكون المراج عبارة عن هذه الكيفية ولا تستلزم الادراك  
والقوة على الحرارة بل هي من جهة الحرارة والبرودة في ان النفس ليس من  
المراج بل غاية القصور في ان ذلك الاعتدال بوجه قوة الادراك  
وقوة الفعل لان هذا اعتدال بان النفس ليست من المراج بل هذا القابل  
جعل معلول للمراج وهذا كلام اخر يقول من يقول النفس من المراج الحجج  
الثانية على ان النفس غير المراج ان شعور كل واحد من هذه هوية المخصوصة  
حالا ما يكون عاقلين عن الحرارة والبرودة والظواهر والسياسة وذلك  
يدل على ان سواها المخصوصة امر مغاير لهذه الكيفيات بالحجة الثالثة ان  
ستتغير الدلالة على ان النفس ليست بمراج والشيخ ذكر ذلك لا يتركه يحل  
ايضا في ذلك في كتاب لا انا زلت الا انها ليست في غاية القوة فلا تميز  
تربكا فالمسألة الثالثة ظاهر كلام الشيخ مستغنية بان النفس شيء واحد  
ذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو  
الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا اخر فهذا  
الذي ادله لم يحرك اليه وهذا الذي يحرك لم يدرك اليه فليكن هذا  
الغريب محركا بالاختيار وهو محال حيث انه لا بد من الاعتراض بوجوده

واحد يكون هذا المدرك ويكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو  
المطلوب **الشيخ** وهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة  
المدركة اما في الظاهر وهي هذه الخواص الخمس واما في الباطن فهي الخمس  
التي هي الصورة والمخيلة والموهبة والمذكورة **الشيخ** قال الشيخ  
الله عنه ههنا مسأله المسألة الاولى ظاهر هذا الكلام مستغنية بان النفس  
شي واحد وذلك الشيء قوة مدركة وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون  
محال جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا او حينئذ يمتنع من ان  
هذه القوى على الحال الكثرة وهذا هو الحق الذي لا يحده عنه لما ثبت  
ان الذي يحرك بالاختيار لا بد وان يكون هو عينه موصوفا بالذات  
فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان يحركه فلهذا يراهان في غاية الظهور على  
ان الموصوف بالقوة المدركة والقوة المحركة لا بد وان يكون شيئا واحدا  
الا ان كلام الشيخ فيما مضى لك لا يطابق هذا القول وذلك لاننا نرى  
هذه القوى المختلفة على الحال المختلفة وذلك باننا قد ذكرنا ههنا  
بما هو صريح بان الخواص الظاهرة موجودة في الظاهر والخواص الباطنة  
موجودة في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شيء  
واحد المسألة الثانية ان حصر الخواص الظاهرة في هذه الخمسة والخواص  
الباطنة في الخمسة الاخرى وهما بحيث وهما هل يعقل وجودها  
سادسة في الظاهر سوى هذه الخواص الخمس المعلومة ويتعذر ان يوجد  
ذلك الحش للتاسد حل الامور المحسوسة وهذه الخواص الخمس الا ان  
ذلك النوع من الادراك يكون في اخرها فالله هذه الاما كانت واعلم  
ان لكل محتمل ولم يعمر الدليل لقاطع على احد النقيضين والذي حصل  
في بياننا يمتنع ويجوز حاشا سادسة وهو ان الطبيعة لا يمتنع ان  
درجتها التي درجة اخرى لا يمتنع استيعاب جميع الانعام الممكنة وهو



كل من خلقه بغيره وعرفه من غير العلم فخلقوا بغير سادس  
من الادراك وهو القوة التي بها يحصل الادراك والادراك والادراك لان  
تصورها بما لا يكون له حقيقة في نفسه بل لا يكون له حقيقة في نفسه  
بالبدن فثبت ان تصور ما هيبة الادراك للذة مقابل الادراك والادراك  
وايضاً فادراك الادراك للذة ليس من الاضمار او السمع او الذوق  
فظهر ان ما ليس من جنس المسمى وذلك لان الادراك للذة ليس من  
جنس الكيفيات الموصولة بل قد يكون سبب الادراك للذة من جنس الكيفيات  
الموصولة مثل فائدة النار فانها موصولة الان ففائدة النار هي والادراك للذة  
من تلك الفائدة غير فائدة النار فادراكها بالقوة الالهيّة من الحق  
فثبت ان ما لا يكون له حقيقة من ذلك المسمى انه نفس ذلك المسمى  
انه حصل في الادراك كذا لفظه في قوله سادس وهو الحق ليس له حقيقة  
الذاتية اعلان كلام الشيخ في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب وذلك  
لانما حصل ان يقال للنفس الحيوانية شيء واحد وذلك الشيء هو موصوف  
بهذه القوى لانه كذا وهذه القوى هي كذا ويحتمل ايضا ان يقال للنفس  
الحيوانية ليست الا بجموع هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضوع  
مشعر بالقول الاول لان قوله وهذه النفس هي وان مدركه وتحت كذا  
صريح في ان النفس موصوفة بها بين القوى وهذا بما يصح لو كانت  
هذه النفس متارة لهذه القوى لانه لو لم يكن في شيء من كنهه ولا  
يذكر على وجود شيء متارة لهذه القوى موصوف بها ولو لم يكن ذلك  
الشيء خاصية باعتبارها بما تارة من هذه القوى فيبقى هذا القول محمولا  
**قال الشيخ** واو في الحواس واجبة الحيوان ويهاكم الحيوان انما  
من بين سائر الحيوان الحواس هي المسمى في قوله من سائر ان يحس هذه  
الاعضاء الظاهرة بالما سوكيفيات الحواس والادراك والادراك

والحقيقة واللامسة والخصوبة وشاير ما يتوسط بين هذه القوى كذا  
**الشيخ** قال في قوله هذه في هذا الفصل كذا بل المسمى في الادراك كذا  
الحيوان بل القوة الالهيّة اسلم من حتمية الى سائر الحواس كذا الذي  
عليه وجوده وانما كذا كذا من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
عنه لما هو حتمية الحكمة في خلق القوة الالهيّة من حتمية من حتمية  
يعتبر الالهيّة من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
ليلا يفسد ما حصل من الحتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
الحيوان في اسطفا من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
ان يمكن الحيوان في اسطفا من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
او من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
اسلم من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
اجز الدقائق وتاسا في القوى كذا واحد من حتمية من حتمية من حتمية  
يدل على ان الاحتياج الى حصول القوة الالهيّة اسلم من حتمية من حتمية  
القوة الالهيّة من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
سائر القوى فقد حصلت الحتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
المسألة الثانية ظاهر كلام الشيخ في هذا الموضوع بالاحساس في حتمية  
الموصوفات هي هذه الاعضاء لان قوله هي قوة من سائر ان يحس  
بها الاعضاء الظاهرة صريح في ان الموصوف بالاحساس هي هذه الاعضاء  
وقد ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل على ان الموصوف بالادراك  
في الحتمية هي حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
الذاتية قوة المسمى بالادراك كذا كذا كذا كذا كذا كذا كذا كذا  
بين لعضو المسمى وبين حتمية من حتمية من حتمية من حتمية من حتمية  
المسألة اتمتع حصول الادراك والادراك الذي عليه الاستغناء عن حتمية



من الغائبين اما الاستدلال فلهذا الغائب فلان هذا الامر لا يكون  
يقف على حصول هذه الملائمة لو جيلان يكون شعورها بالكيفية الغائبة  
بالجمل القريب منه مثل شعورها بالكيفية الغائبة بالجمل القريب  
بصداقة ولو كان الامر كذلك لم لا يدرك شعوره تلك الكيفية على ان  
المعاني قريبة منه ام بصداقة ذلك المبدأ على ذلك لم لا يدرك شعوره تلك  
الكيفية وجوبها له من غير ذلك لا يسبق استغناء القوة الاستيعابية  
وضع المضاعف كما بعد ان لا ينفك في حقيقته الا ذلك المسألة الرابعة  
ظاهر كلامه هو انه لا يكون على القوة الاستيعابية تلك الملائمة التي هي  
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والنعومة والخشونة  
والخشونة وفي هذا الكلام ما يحتاج البحث الاول في الحارة لانها  
كيفية موجبة في تفرق الخلفات وجمع المتضادات فاذ المسألة الحسنة  
الحارة في هذا الذي له الحس هو ان الحارة لا تكون في الجسم الواحد  
الاخر المسألة الثانية او كيفية زيادته على ذلك الامر فيه ملتبس ويمكن ان  
يقال للتعريف عدم وعدمه لا يكون محسوسا في الحرارة ككيفية زيادته على  
ذلك التعريف الحس الذي لا ينفك في خاصية البرد محسوس الحس والبطالة اذا  
كان الامر كذلك وجب ان يقال لا ينفك البرد الا في وجهه فوجب في عدمه في الحس  
كذلك الحس هو بطلان كمال القوة الحساسة فخرج حاصل الامر الى ان  
البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد ككيفية محسوسة بل محتملات  
يقال انما احصل البرد من متع من الاحساس فعدم الاحساس المحصل بعد  
الاحساس يظن ان الاحساس كمن ينقل من القوة الى البطالة فانه بما نقل  
انما في البطالة وليس الامر كذلك بل هو في البطالة لا معنى لها الا عدم البرد  
فكلها هي البطالة فلهذا كذا انما في البطالة من عدمه مقسمة يكون الحس  
حيث لا يقع من قول الاشكال البرد والحرارة فلهذا في هذا

عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا وايضا في ذلك  
ان يكون المحسوس ككيفية وجوده في الالهة غير محسوسة والدليل عليه ان  
الحرارة التي كانت اذا كان خاليا عن الحرارة والبرودة والحرارة في اعتبارها فانه يظن  
ببراهنه خلاصه من عدم محسوس اليه ان يقوم البرهان على ان الخلاصة من  
كانت هذه الكيفية محسوسة لكنا يعلم بالضرورة ان هذا فلا يخلو  
حيث لا يمكن الامر كذلك على ان هذه الكيفية غير محسوسة في هذا الباب  
قال الشيخ في كتابه القانون في فصل الاستقصاءات في تعريفها ان  
المحسوس من بطبيعة اذا حلت ولم يوجد ما يمتنعها عن الاخر في غير  
محسوس وحاله هو بطبيعة في ذلك الذي يكون محسوسا ولم يقل في ذلك  
انما محسوس بل قال في حاله هو بطبيعة هذا اذا حس بالبرودة فيشعور  
في قول الاشكال انما اذا فترها بالبرودة فيشعور في هذا الباب  
لا يبعد ادعاء ككيفية محسوسة واما اليبوسة فانها عبارة عن  
كون الحس غير قابل للاشكال لبرهانه فيشعور في هذا معنى الصلابة والقوة  
الحساسة لا شعور لها بالكل من حيث هو صلب لا انه لا يفعل عن الخس  
وهذا في الحقيقة لا يكون لها شعور ككيفية وجوده في ما فترها  
بانه الذي لا ينفك الصلابة في البرد فيقدر الصلابة فانه لا ينفك الصلابة  
عن ذلك البرد في هذا اسارة الى حاله علمية فيثبت ان على كل تقدير  
انه مضى الى القول بالبرودة ككيفية محسوسة واما الملائمة والخشونة  
فهما البستان من باب ككيفية بل من باب الوضع فان الاجزاء المنفصلة  
في ظاهر الجسدين كانت من رضية متماثلة كان الحس املس ولا كانت  
منفصلة في الاجزاء الصغيرة وبعضها الرفع وبعضها الخفض وحينئذ يكون  
الجسدين خشنا فيقل هذا سببا في خشونة الراوية وكان هذا من باب  
الوضع لان باب ككيفية المسألة الخامسة اختلف قوله في اللفظ



المستمرة التي هي واحدة أو عتق من أربع في أكثر المسئلة التي انتهى أربع أحدها  
 القوة الحافظة في الحرارة فالبرودة فالساكنة الحافظة في الرطوبة واليبوسة  
 قالوا لئلا الحافظة في السكون والحرارة والرطوبة الحافظة في الملائكة  
 المستمرة وإنما ذهب إلى سبب هذه القوى بناء على أن الواحد لا يتكرر  
 عند الواحد فالقوة الواحدة يجب أن لا تكون إلا واحدة واحدة  
 لقابل أن يقول هذه القوة التي تتبدل هذه المصادرة الواحدة هل بدلت  
 الصفتين التي هي صفت عليها تلك المصادرة أو ما ذكرتهما فالقوة  
 الواحدة أدركت سببتين مختلفتين فلم لا يجوز أن يدرك ثلثا أو أربعة  
 وأريد أن لا يتم بغيرها فذلك لما لا بد منكم أن تعرف حركات  
 أحدها مضافا للآخر **قال الشيخ** ثم قوة الذوق وهو شعاع المطاوعة وهو  
 اللسان **التفسير** قاله في قوله عنه هذا الفصل في مسائل الأحياء  
 انهم في الفصل الأول أن سدا القوى حجابا للحيوان لا يمدد القوى  
 للمسيبة ثم ذكر عقبيه قوة الذوق بحرف ن وهذا يدل على أن سدا  
 القوى حجابا للحيوان لا يمدد القوى هو الذوق في الأمر كذلك  
 تقر به وهو أن مدونة الحيوان مركب من جسم حار وطيب والحرارة إذا  
 علت في الرطوبة تراضعت للاخرة وعند ضعفها تضعف كبريت  
 فاذا اهل على يود ذلك الضعيف انقص إلى الهلاك والموت فلا يدبر  
 تدار لم ذلك الضعيف في حمره ويقوم بدله ما يحل منسوخ ذلك هو  
 الاعتدال انما يحل بقوة الذوق في زيادة النافع والضرر في وهو الذي  
 لا يورده الهلاك الحيوان وإنما تأخرنا في الحواس في أول الساتع  
 الذي ليس بضروري فثبت أن سدا القوى حجابا للحيوان لا يمدد  
 بعد اللسان هو الذوق المسألة الثانية المدركة بقوة الذوق هو الطعم  
 والطعم خمسة وذلك لأن القوة القاعلة لهذه الطعم أم الحار

أو البرد أو المعتدل والقابل للحا التماس الجوهر الطيب والكثير والمعتدل  
 ويحصل من ضرب ثلاث في ثلاثة تسعة فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالله  
 ان جعل في الكثيف حديق الملائكة أو في اللطيف حديق الملائكة أو في المعتدل  
 حديق الملائكة والملائكة ان جعل في الكثيف حديق المعتدلة أو في اللطيف  
 حديق المعتدلة أو في المعتدل حديق اللطيف وذلك قاله في الكثيف  
 يتولد كون في أول الأمر عصفاء ثم فاصفا ثم حارضا وذلك بسبب  
 المادة غليظة في أول الأمر فيكون عصفاء ثم رطافت فليلا فتصير رطبة  
 ثم بكل لطافا فتصير حارضا ثم رطافت فليلا فتصير رطبة  
 الخلاوة وأما المعتدل فان جعل في اللطيف حديق الدومرة أو في  
 الكثيف حديق الخلاوة أو في المعتدل حديق النفاهاة أو في المعتدل  
 فيقول لا سكت أن هذا الذوق مستعمل على ذلك كانت المسئلة فانه اذا  
 حصل مع الطعم تفرق واستعان بخصوصة تتحدث الحرافة فان حصل  
 تفرق من غير استعان فهو الحوصلة وان وجب بغيرها فهو العوضلة  
 خصوص هذه الأحوال المسئلة امر معلوم وأما ان حصل حلا حلا  
 زائدة على الأحوال المسئلة فالظاهر أنه كذلك وان كان الاحتمال في  
 حال المسئلة المسئلة ان فولد وعصوها اللسان يحتمل أن يكون المسئلة  
 ان يحصل هذه القوة الذاتية هو النفس واللسان كالأنزاحصول هذه  
 الاذنك لجوه النفس وهذا الثاني هو الحق المسئلة الرابعة الله هذا  
 الاذنك في الحقيقة ليس هو اللسان هو الغضبه الوصلة من اللسان  
 الى اللسان ونفسه تلك الغضبه المذكورة في كتاب النفس **قال الشيخ**  
 ثم قوة الشم وهو شعاع الروائح وعصوها جزان من الدماغ في مقدمة  
 سيد جان يحلم في الذي **التفسير** قاله في قوله عنه ههنا سائل  
 المسئلة الأولى ما ان سدا القوى حجابا للحيوان هو النفس في الكبر



التي هي في ذلك الموضع فاما المسألة الثانية فانه يجب بالدليل تقدم بعضها  
على البعض فيجب ان يكون مع الشيخ ذكر هذه الفظة في المسألة  
التي هي في ذلك الموضع على القوة الشريفة في بيان في مقدم الدعاء سببها ان  
يكون في ذلك في الواقع ان يقول ان ما الدليل على ذلك في قوله تعالى ان يقول  
الذي هو القوة الشريفة من غير هذه الجملة فيقول الدليل على ان هذا  
في قوله تعالى هذا الموضع من الدعاء شغل هذه القوة وان كانت سائر  
الاصناف سببها وذلك على الزعم هذه القوة هي هذا العضو المسألة  
الثالثة الاستدلال على ان ما ذكره في هذا الموضع هو اصل المسألة التي هي في الدعاء  
فانه لا يحصل هذا السمع ههنا حيث هو في هذا الموضع لا يحصل في هذا الموضع  
بذلك هو الكيفية ذلك الحس من غير ان يتخلل به شيء من اجزاء ذلك  
الحس او لا بد وان يتخلل بذلك الحق من الاجزاء الطبيعية من ذلك  
الحس لا يظهر في هذا القسم الثاني في المسألة في قوة السمع وهي مشغولة  
الاصواب في خصوصها العصبية المتفرقة على سطح باطن الصراخ **الغريب**  
قال في هذه المسألة المسألة الاولى في بيان ما هي الصواب  
في بان مقتضى لوجوده اما ما هي في هذه الكيفية المدة كما يحل السمع  
فاذا كان هذا الادراك اقوى الادراكات واطرها في تمتع تعريف هذه  
الكيفية في الحق منها او ما بان مقتضى لوجوده ففقد سببه  
الغريب في موجع الحق في لا يعني بالتمتع حركتها استغالية من هو واجبه  
بل حاله سببه في موجع الماء في سببه الموجع اساس عتيف وهو الغريب  
او في حق عتيف وهو الفلج وانما اعتبرنا العتيف لانك لو فهمت  
كالصوف في حق لبن لوجدت الحقيقة وكذا في الفلج فاما جعلنا كذا  
واحد منها موجع الفلج اما في الفلج فلان الفلج يخرج الحق الى الحق  
بغلب من المسألة التي هي في الفلج الفلج او كما عتيف شديد وكذا في

الفلج ثم على كل تقديرين فانه يلزم من حدوث الفلج او الفلج على كيفية  
مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فلما كان ذلك  
الموجع الى سطح الصراخ نادى في ذلك الصوت الى خصوصه اليه فيحصل  
الصراخ والذي يدل على انه لا بد من وصول هذا الحق الموجع الى سطح  
الصراخ هو ان لو كان اذ كان على المسألة فان صورته على ان يتخلل  
عند حدوثه في الفلج ومن اجل شدة طوبى ووضع اعطى فيها على في هذا  
الثاني على صراخ في شكله فان ذلك الانسان فيتمتع دون سائر الكائنات  
فاذا لم يات من المعبر انما انما يضره في الناس على الحصة من انما الضربة قبل فموجع  
الصوت المسألة الثانية قال قالوا في ذلك لا يحصل ادراك بالصوت في  
بوا سطح هذا الذي يدل على وجوده في الاول انما هو كل واحد من  
الحروف المسبوقة من اكل واحد من اجزاء الحق وان يحب في كل كلمة  
واحدة التي تتبعها السامع مرارا كثيرة بان ينادى في هذا صراخا كثيرة  
من الحق وكل واحد من تلك الكلمات او مجموع ذلك الحق وان يحب  
ان لا يسمع الكلام الواحد لا السامع الواحد لان ذلك الحس في لا يحصل  
ودفعه الى السامع واحد لا يسمع ان لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام  
الانما هو لا بد من البعث في سبب في ذلك الحق والكلمة في ذلك الشكل لان  
فصل كل كلمة السامع ذلك الانسان في في فليس في السامع كلام غيره  
وان حاله في هذا الموضع لا يمكن ان يقال الحق الحامل في ذلك الشئ فقد  
في مقام الحد بل ان الحق اذا اصله في الحد لم يبق ذلك الشكل الذي لا حله  
صاير كما لا الصوت في خصوصه من بعد خبر وجد عن المناقشة في لا يسمع  
كيفية تلك الحروف المسألة الثانية قال بعضهم الصوت لا وجود له في  
المناجاة بل ما يحدث في الحس من لا مسة الحق الموجع في ذلك العتيف  
الحاملة لقوة السمع فبقية في هذا الموضع انما هي في الصوت في هذا الموضع

















فهو من مري اجزاء من الجليد في اقل من مائة كان حال الشيخ اصغر كان الشيخ اصغر  
 في المري في هذا هو الشيخ فثبت ان الصغر المزاوية تعين في صغر الانصاف  
 حيث يكون الانصاف مقياسا لاجزاء الشئ **التفسير** قال في حق الله عنه  
 اعلم ان هذا شكل ذكره او قل يدس في كابل المسطر والملاحة انه لو كان الانصاف  
 في صغر خروج الشئ لو كان بعد المري من المري موحدا ان يري صغرها  
 هو عليه وان كان بسبب الانصاف انما تعين في المري في نقطه الساطع  
 كان بعد المري من المري في وجه ان يري صغرها هو عليه اما المقام الثاني  
 فهو ان كان شرط الانصاف خروج الشئ من المدة السليمة وانصافه  
 بالحق المصل المري في هذا المعنى مما حصل سواء كان المري في انما يصعد  
 في جبال يري كما هو من غير تفاوت ولما لم يكن كذلك علما ان المقياس  
 بالانصاف باطل ولما لان يقول المري في انما هو انما هو شرط حصول الانصاف  
 في خروج الشئ من المدة السليمة بشرط ان يكون على حد مخصوص  
 من القرب والبعد فان كان متصلا بالمري من مريته وان كان في  
 غاية البعد انما وان لم يكن متصلا بالمر في حد من المدة في اعظم  
 مما هو فان اذا حلتها حلتها الى العين انما لها كاستواء وان كان في  
 غاية البعد انما وانما هو وان كان على حد المعتد انما لها كما هو  
 فلو لا يجوز ان يكون خروج الشئ من المدة السليمة شرط حصول  
 الانصاف على هذه الشروط المحض وهو لا يعرف لذلك سببا  
 لكن الاحتمال في المقام الثاني وهو ان كان الانصاف في سبب  
 انقطاع شئ المري في وجه الثاني فان كان المري في جبال يري

صغيرا او علما ان الشيخ بن بهذا الشكل الهندسي انما كان المري في هذا كان  
 موضع الارض اصغر وهذا خلق لان في هذا الانصاف انما هو انما هو  
 ضمنتها اليوم مقدر اخر في قولنا وكل ما كان موضع الانصاف  
 اصغر وجبل يري المري اصغر والشيخ لم يبين هذا البتة ولم يذكر في  
 تقريره سببه فستلا عن حجة قال رضي الله عنه هذه المقدمه كانت قد  
 وبه عليه وجوه ثلاثة الاولى انقطاع العظم في الصغر اما ان يكون عظم  
 او لا يكون فان كان مستقفا فلهذا القول بان الانصاف لا يستلزم الانقطاع  
 لان في صغر كره العظم كيف يعقل انقطاع نصف كره العظم في المقدمه  
 العننه وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارض ان يكون انقطاع  
 المقياس في صغر الثاني وهو ان الاربع المتساوي الانصاف المتساوي  
 الزوايا يكون كل واحد من زوايا قائمه والقطر يقطع هذا المربع نصفين  
 فالزوايا المتساويان اللسان يقطعها ذلك القطر فانه يقطع كل واحد منهما  
 بنصفين متساويين ولما المربع المستطيل المتساوي الزوايا فالقطر  
 اذا قطعه بنصفين فالزوايا المتساويان اللسان يقطعها القطر بنصفين  
 بقسمين مختلفتين فالقسم الذي هو من الصانع الاعظم يكون اعظم من  
 نصف قائم والقسم الذي هو من الصانع الاصغر يكون اقل من نصف  
 قائم اذا عرفت هذه المقدمه فقول ان نظر الساطع الى العمود قائم على  
 الارض طوله عشرين ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظرا الى المقياس  
 انسان على بعد ذراعين وكان الساطع على سطحه ووضع بصره على بصره  
 سطح الارض الذي فرضنا ان ذلك العمود وذلك الانسان قائم على  
 قائم ليس يري ارتفاع العمود اصغر من ارتفاع فاسد الانسان مع ان الزاوية  
 التي يراها يري الانسان المذكور اعظم من نصف قائم فانه اذا كان البعد  
 من غير الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا وكان طول العمود ايضا



عشر من ذراعاً كان المربع المتولد فيها مربعاً متساوياً في الاضلاع وكان  
الخط الذي يمر من عين الانسان الى رأس العمود فخط المثلث المربع مملوفاً  
لأنه كثر القامتين المتساويتين وكان الانسان من نصف قامته واما اذا كان  
العين من العينين فبغيره وفعل الانسان ذراعين وكان طول الانسان  
اكثر من ذراعين كالسبع الحاصل منها مستطيلاً وكان الخط الخارج  
من عين الانسان المستطيل المتولد الى رأس الانسان قاطعاً لهذا المستطيل  
لأنه نصفين ويكون الانسان برعي في هذه الحالة اعطوس نصفين فاجتمع  
فثبت بهذا البرهان القاطع انه لا يميز بين كون ذراعاً او اربعة اذرع  
برعي المربع كبر الوجه الثالث في بيان انه لا يميز بين صغيره وقبيرة الا بصار  
ان يرعى على صغرنا اذا ادركنا شيئاً على قرب نصف ذراعاً فربما عدنا  
بمقدار خمسة اذرع فانه لا يتفاوت في مقداره في الاذرع مائة ان التفاوت  
الواقع في الشوايز كبرها فلو كان التفاوت في صغر الزيادة وكبرها  
هو الوجه لان برعي الشيء اصغرهما كان لما كان الامر على ما ذكرناه فثبت  
هذه الدلائل الثلاثة انه لا يجوز ان يكون السبب في ان برعي الشيء اصغر  
ما هو عليه في نفسه صغر الزيادة التي فيها يحصل الانطباع وهذه  
اخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالسماع واعلم انه لم يثبت  
بالبرهان القاطع ان الاضلاع لا يمكن ان يكون بالانطباع او بالسماع وانما ذكر  
ثبت هذا الحصر من البرهان من بطلان القول بالسماع ان القول بالانطباع  
على مذهب الشيخ واعلم ان العالمين بالسماع احتجوا على فساد القول  
بالانطباع من وجوه الاول وهي ان يثبت العقل ما كره بان انطباع  
الصورة العظيمة في الحقل الصغير مما العقول ومن اذا فتح العين فانا  
نحس صغر كبر العالم فلو كان الاضلاع عبارة عن الانطباع لزم ان  
ينطبع صورة نصف العالم في نقطة الناظر وذلك لا يقول على العقل الوجه

ان احكام الانطباع مستوعبة على اصحاب السماع والواكيفية بمقتضى ان  
يخرج من نقطة الناظر سماع يحصل نصف كره العالم وهذا البرهان  
مستبعد الان قول اصحاب الانطباع انهم يزعمون ان ما لا يميز في  
العقل ان يخرج جسر شعاع صغير من العين ويحيط به في الخارج  
على مذهب من يجوز التحلل والنكاح فاما صورة نصف العالم الحاصل  
في نقطة الناظر فاما ان يبقى على ذلك العظم الحاصل في هذه الحالة  
او لا يبقى فان كان الاول لزم ان يكون العظم حال كونه عظماً مستويماً  
للصغير حال كونه صغيراً وذلك لا يقول على ان كان في الدنيا في وجهين  
لا يري عظمها لان هذه الصورة اذا كانت لا يري لاسيما العظيمة  
وذلك كره الثاني ان يري البصر ان هذا الشيء قريب منا وذلك  
يعتمد على معنى القرب والبعد لا مقدار الابعاد الحاصلة بين العين  
بين المرمى فلو كان الادراك عبارة عن الانطباع لكما ادركاه في  
الابعاد وجب ان يفسد في العين هذه الابعاد لان ذلك حال  
لوجهين الاول ان يري البعد الذي طوله الف ذراعاً فلو ارى في ذلك  
في العين لزم ان يعاين حصل استدلاله بعد الف ذراعاً في العين وذلك  
باطل لان البصر في العين استدلاله يصعب والثاني ان العين لها في ذاتها  
استدلاله فلو حصل منها استدلاله اخر عند ذلك القرب والبعد لزم  
اجتماع بعدتين في مادة واحدة وذلك حال عندهم وعلموا بنوا ابطال  
القول بالحلا الثالث الرطوبة الجليزية ان يكون مملوفاً لا جاز  
ان يكون مملوفاً لوجهين الاولها لو كانت مملوفاً لوجهين برسم  
الصورة في ظاهرهما وان لاسا في ظاهرهما الي ما قبله فلو كانت  
كذلك لوجب ان يرعى المرمى متباعدان لانه حصل منه في العين سحان  
والثاني ان الجليزية لو كانت مملوفاً فان كان في المرمى في خلافها الجليزية



ويجوز ان يكون له على اقل من كون الجليدية ومن لونه الخاص به  
الاجزائية وانظرنا الى الحصة المستديرة على اسديدا كثيرا ثم نظرا بعد  
ذلك الى الجليدية لا ينفصل فاما ان يكون منتج من البياض والحصة  
واما ان يكون الجليدية بما انظرنا الى الحصة فانها مكثت بلون الحصة  
فما انظرنا الى البياض منتج هذا للوان فكذا قبا ذكرناه وانما ان  
لا يكون الجليدية ملونة مستمع لاشياء استباح الاستباح الا ان يكون  
كأنه سقا حالي من الالوان لا يخرج استماع استباح الالوان بل ان  
الشيء في الجليدية لكان موضع الارض منها متوضعا متعلقا لو كانت  
كل تلك لكان يكون نظرا الى الجليدية فانه يري في ذلك الشيء في موضع معين  
ولا استمع ان ينفصل موضع ذلك الشيء باختلاف مقامات تلك الظرف  
لكنها تختلف باختلاف مقامات تلك الظرفين فعلى ما نرى في تلك الصورة  
مرتفعة في الحقيقة وهذه كلمات القريتين في هذا الباب وانما  
الحق الذي لا يخفى انه قد ذكرناه في كتاب المحقق فليس جميع اليه وهو  
اخر الكلام في الخواص الظاهرة **الفصل الثاني عشر في الخواص الباطنية**  
**الحق** وانما القوى المدركة في الباطن هي القوة التي تنبعث منها  
قوى الخواص الظاهرة ويجمع ثابتهما الباطن ويسمى الجليدية المستديرة  
ولو لاها لكان اذا حسنتا بلون النسك الى ان يصار بان يحكم بان يحلوا  
وان لم يجد في الوقت حاله **الفصل الثالث عشر في الخواص الباطنية**  
ان تذكرنا بطا القوة العقلية الباطنية ثم نستعمل بعد مفسر  
كلام الشيخ ونفهمه فيقول لا اذا كانت اكلية واما جزيه اكلية  
الادراكات الكلية هي النفس واما الادراكات الجزيه فهي ما الخواص  
الظاهرة وقد كتبنا فيها وانما الخواص الباطنية هي قول هذه الخواص  
الباطنية اما ان يكون مدرك او مستند والمدرك ان يكون مدرك

للقوى والمخالف ما المدركة لصورة الامور المحسوسة بالحواس الباطنية  
فهو المحسوس المستند وحده في الخيال وانما المدركة للمخالف  
القائمة بالامور المحسوسة مثل كون هذا الشخص عدوا وذلك هذا  
فهو وهو وحده المدركة واما المتصرف في القوة المدركة فهذا  
هو الكلام في تعريف هذه الخواص المحسوسة الباطنية على سبيل الاختصاص  
ثم يقول الشيخ السمع على انباء القوة المستندة بالجليدية المستندة بالان  
اذا انما ان يكون على حكمة ما نال حلو والحكم على ما لا يكون  
منه كالحكم واحد من الامور الباطنية ان الصدوق مستوفى في حقيقة  
الطريقين فوجب القول باثبات قوة واحدة به كجميع الخواص  
الخواص المحسوسة ومعلوم ان شيئا من الخواص المحسوسة ليس كذلك ولا يجوز  
ان يكون ذلك هو جوهر النفس لانه ثبت انه جوهر مجرد وبهذا الوجه  
لا يترك الهويات بغير ان النفس لا يترك هذه المحسوسات فلا يترك  
قوة اخرى جسمانية ليكون مدرك هذه المحسوسات في تلك القوة  
هي التي سميناها المحسوسة المستندة فهذا نفرد هذه الحق ولعل ان يقول  
ما ذكرناه باطن وجهين الاول اننا لا يمكننا ان يقول ان هذا الملون  
محبل ان يكون عليه كذلك ايضا يمكننا ان يقول ان هذا الشخص  
افسان وليس مفسر فاما ان لا يلزم من القايح على المشي ان يحضر المحقق  
عليهما او يلزم ذلك فان كان لا يلزم فقد سقط دليله وان كان يلزم  
فحينئذ لما حكم على هذا الشخص بان افسان محبل ان يكون مدرك هذا الشخص  
من حيث انه هذا الشخص والافسان من حيث انه افسان فيكون الشئ  
الواحد مدركا لكل واحد والجزءي كالمصداق لكل هو النفس فليكن ان يكون  
المدرك لهذا الجزء هو النفس وانما كان لا يكون كذلك كانت النفس مدرك  
للجزءات وانما كانت مدركا لبايات هذه القوة بناء على ان النفس يمكنها



انما يتركب من اجزاء واما هذه المقابلة فليست بظاهرة فساد  
 هذا الذي ذكرناه الثاني لا يجوز ان يقال ان هذه المحسوسات  
 الظاهرة هي الحواس الظاهرة والحواس على هذا الملون بانه هو هذا المظهر  
 هو القوة المتحركة التي هي المتحركة في الصور والمظاهر والتحليل والتركيب  
 وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات الحس المشترك فيقولون للذي  
 يدل على وجود القول بالحس المشترك وجوده الاول اذا اريد ان يثبت  
 بالقوة الناصرة وتسميها المسمى عات بالقوة المتحركة وكذلك القول  
 في سائر المحسوسات ثم انما الحس مشترك بكل هذه المحسوسات من غير  
 ان يكون الحس المشترك في كل واحد من هذه المحسوسات  
 مرتين مرة بالحس الظاهرة ومرة اخرى بالحس المشترك لكان من غير ان يثبت  
 ويجعلنا نراه انما اذا اريد ان يثبت انما يثبت انما يثبت في القوة  
 الواحدة الامارة واحدة فانه القول بهذا التقدير مما يراه صريح العقل  
 الثاني ان هذه القوة الواحدة الواحدة في هذه الادراكات ثم قلنا  
 ان هذه القوة موجودة في مقدم الدماغ لكان تعلم بالضرورة انما  
 يجرد ذلك الحس حاصل في مقدم الدماغ ولا اذا ثبت بالضرورة انما  
 يجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ لكان تعلم بالضرورة انما يجد ذلك الحس  
 بالذوق مقدم الدماغ وذلك الذوق باللسان والقر لا يمتد في  
 الدماغ وكان قولهم على خلاف العقل لما كان ذلك الواحد في صدره  
 حده الا الواحد في القوة الواحدة لا يصدق منها الا في نوع واحد من  
 الادراك فالقوة الناصرة يمنع ان يصدق منها الا في نوع واحد من الادراك  
 وهو الابصار والقوة السامعة يمنع ان يصدق منها الا في نوع واحد  
 من الادراك فلو كان مستوعبا لكان هذا فيقولون انهم يقولون ان هذه  
 القوة المستعملة بالحس المشترك يعقوب على ذلك جميع المحسوسات بجميع

انواع الادراكات وذلك لئلا يثبت انما لو ثبت ان القوة الواحدة لا يصدق  
 عنها الا في نوع واحد فليست جميع الحواس الظاهرة اما قولهم في هذه القوة التي  
 سمع منها قول الحواس الظاهرة ويجمع ما بينها وبين الحس المشترك  
 فاعلم ان هذه العبارة كانها مختلفة واطن ان العبارة الضمنية ان يقال  
 في هذه القوة التي سمع منها قول الحواس الظاهرة ويجمع ما بينها وبين الحس المشترك  
 محسوسا منها بينها وبين الحس المشترك وذلك لان الحواس الظاهرة  
 كلها مستعدة ومستعدة من هذه القوة المستعملة بالحس المشترك ويجمع  
 هذا الانعكاس والاستعداد هو ما يشرها اذا ذكرت محسوسات الكثرة  
 تلك المحسوسات في هذه القوة المستعملة بالحس المشترك حتى نقول ان  
 في هذه الملون بانه هو ذلك المظهر فكان هذه الحواس الظاهرة انما  
 خلقت لاجل ان يكون خدام لهذه الحس المشترك وانما يستعمل اعمالها  
 وانما يخدمه ذلك وذلك هو الذي لا يثبت في هذه السبب في هذه  
 القوة بانها تجمع الحواس الظاهرة ثم بعد هذا يجازي وهو في ذلك الماهية  
 من اجل ان يقال فانه لا معنى في تصور الحصول صور الماهيات في القوة  
 المدركة واما الحكم على هذا بانه هو ذلك وليس ذلك فهو من باب التمثيل  
 وهذا هو الواحد في صدره غير الا الواحد في فعله هذا القانون ويجب ان  
 لا يكون القوة الواحدة الحاكم على هذا الملون بانه هو ذلك المظهر  
 مدركه لا هذا اللون ولا هذا الطعم ولا هذا المظهر من القوة  
 الواحد في فعله وانما ذلك غير جائز انما الذي يمكن هذه الحكمة مدركه  
 للحكم على عليه فليكن سعة وكيف يحكم على غير معلوم على غير معلوم  
 وانما في تقدير صحة هذا الكلام كانه يثبت قوله العاقل على السبب  
 كانه وان يحضر المعنى عليها وانما ان قلنا ان هذه القوة الواحدة  
 بل في هذه الماهيات ويحكم على ما شاع في مدحها وانما في الادراك







القوة في المسألة التي لا بد من ان لا يكون الحس ولا قوة الحس  
 فان الحس ليس يورث لا الشك ولا اللون فاما ان هذا صار عدو متو  
 عنه فانه كما هو في اخرى يسمى **بالقوة** قاله في قوله عنه لما ثبت  
 القوة الباطنية المدركة للحس واما في الجواب المستدل فثبت  
 ثلثه في قوله تعالى فيسأل الان في ثبات القوة الباطنية المدركة  
 للمعاني المحسوسات وهي المستمارة بالهوى وتغيره ان يكون هذا الشخص  
 صديقا ويكون ذلك عدو وعنان مضافا الى هذا من الشخصين ولا  
 شك ان الحس لا يدركها فلا بد من ثبات قوة اخرى يدركها وهي المستمارة  
 بالهوى ولما بان ان يقول لا يجوز ان يكون القوة الواحدة مدركة للمعاني  
 المتشعبة ولهذا المعاني ولا يمكن ان يطلو هذا الاحتمال الى البسائر  
 على ان الواحدة لا تصدق عن الواحدة وقد بطلناه ثم يقول الدليل  
 على ان المدركة للمعاني هي المدركة لتلك الصور اما اذا قلنا ان هذا  
 الشخص المحسوس عدو وقد جلدنا على هذا الشخص يكون عدو والمكره  
 ليس على شيء لا بد وان يكون مدركا لكيفية ما ثبت انه لا بد من الاعتراف  
 بشيء واحد يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعاني معا وهو  
 المطلوب **قال الشيخ** وكان الحس خزانة هي الموصولة كذلك للوهم خزانه  
 هي المحافظة والذاكرة وعصوه هذه الخزانة من قبل المدافع **الشيخ** قال  
 رضي الله عنه فيه مسائل الى المسألة الاولى كما ثبت للحس الباطن المدركة  
 للحس المحسوسات خزانة وهي الجبال كذلك ثبت لهذا الحس الباطن  
 الذي سماه بالوهم خزانة وهي المحافظة وهي التي يحفظ هذه المعاني  
 والكلام فيه عني ما تقدم فان هذا الذي يحفظ هذه المعاني كان  
 له قبليها فكيف يحفظها وان كان مدركا لها كان هذا اعترافا  
 بالشيء الواحد قد يكون قاطعا مضافا وحيد بطل قوله انه لا بد

من ثبات من هذه العقلين المشابهة في كثر من كثره  
 ان لا يكون ثبات المحافظة لهذه المعاني في غير الذاكرة المسترجعة وكيف  
 لا يقول ذلك والمحافظة السالك والاسترجاع فعل والقوة الواحدة لا يفي  
 بنوعين مختلفين من الفعل قاله رضي الله عنه الا ان يقول الواحد لا يصدق  
 عنه الا الواحد يصدق له المسألة الثالثة ان يذكر المستمارة في جيل  
 وذلك لان الانسان حال ما يذكر الشيء الذي يحسبه اما ان يقصد به كبره  
 فضيه او لا يقصد ذلك بعينه وهو عاير بعينه لان الفضل في الشيء  
 المعين حال العقلية عنه بعينه محال فاذا كان حاله بعينه استنع ان  
 يذكره لان الذكر متعلق بالتحصيل العلوي فاذا كان العلم به حاصل كان  
 تذكره طلبا لتحصيل المأصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد  
 تذكره شئى شئى كان فلم يحصل ذكر هذا المعنى دون ذكرها في المستمارة  
 فثبت ان من الشك كجيب **قال الشيخ** ففهمنا قوة الفعل في المحافظة كبرها  
 ونقصها يجمع بين نقصها ونقص وتفرق بين نقصها ونقص  
 كذلك يجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر ويعرف وهذا القوة اذا استعملها  
 العقل تنبئ محيطة وعصوها الدودة التي في وسط الدماغ **الشيخ**  
 قال رضي الله عنه ههنا مسائل الى المسألة الاولى ثبت القوة الباطنية المدركة  
 لصور المحسوسات مع خزائنها واثبت القوة الباطنية المدركة للمعاني  
 المحسوسات مع خزائنها في الآية القوة المصورة وتفرق ان يمكننا  
 ان نركب بعض الصور لحياتنا مع البعض كما اذا حصل جيل من اقوي  
 وحاصل رسوقا لتسا له الغلف لاس ويمكننا ان نركب هذه الصور  
 الجارية بهذا المعاني الوهنية كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا  
 عدو فاذا ثبت هذا فيقول هذا التركيب وهذا التحليل فعل واما ان يذكر  
 الماهيات فانها اشغال والقوة الواحدة لا يكون فاعلة ومنفعلة معا فلما



كانت تلك القوى المحركة كلها مستعملة في بيان كون هذه القوى الانسانية  
معارضة لتلك القوى المستعملة في بيان كون هذه القوى المحركة والمطلوب  
لقابل ان يقول ان تلك القوى المحركة هي التي جعلت في هذه القوى التي هي  
في الصورة الحسية والمعارضة في الحقيقة لا يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
هذا من غير ان تكون القوى الواحدة لا يمنع ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
تستعمل في كل واحد من ان كان لا يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
بغيره في غير ذلك من غير كيف عقل ولا في القوى عن ان يكون له ان يكون له  
الطاقة المحركة القريبة من فهم كل واحد من تلك القوى في ان يكون له ان يكون له  
التفكير والتفكير في تلك القوى لا يمنع ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
لا يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
شيء اخر في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
في عبارة عن تركيب تلك القوى في ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
الامر في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
جاءت تلك القوى في تلك القوى في ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
هذه القوى اذا استعملها العقل سبب فكرة وان استعملها الوجدان سبب  
مستعمله قال تعالى الله عنه ههنا بيان البحث الاول في العقل ان يكون له  
ان يكون له هذه القوى المحركة في الحقيقة لا يكون له ان يكون له ان يكون له  
فيقول العقل ان يكون له هذه القوى في ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
القوى اسوها في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
وان كان لا يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
تكون في ان يكون له هذه القوى في ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
عن ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له

منه كالتلك المعاني المحركة في حيزه ففقد على ان يكون له ان يكون له  
الفعل ولا في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
التركيب والتفكير في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
الذات في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
الدودة ففقدت ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
لا يمنع ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
الكلام على ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
اعني الحس المشترك والخيال والوجدان والحافظة والمخيلة **قال الشيخ** قال الشيخ  
اصح الكلام على الدلائل التي تمسك بها في ان يكون له ان يكون له  
الا في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
القائمة بعينه في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
التفكير وهو عبارة عن التركيب والتفكير في ان يكون له ان يكون له  
يعقل حصولها ايضا في الكلمات فان حلت الحدود والبراهين من ان يكون له  
تصوالت كلية مجردة فثبت ان ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
المعاني في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
الكلمات فان لم يمنع ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
قال الشيخ اصح اسنادها الى قوة واحدة فكيف يكون اسنادها في الكلمات  
الوجود النفس في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
ثبت ان هذا الكلام حصل **قال الشيخ** قال الشيخ  
المحافظة في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
قوة القول في ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له  
له قوة محافظة **قال الشيخ** قال الشيخ



عليه أيضا فهو قد لا يهتدأ ان المالة قوة القول والقبول في قوة الحفظ  
فيقول ان ثابت الدعوى الكلية في المالة الواحدة لا يمتد في كل موضع  
كونه لا يمتد في المالة ان يكون لا يمتد في المالة في سائر المواضع ولما ان  
قوة الابدان ووجه الابدان في القوة والقبول في الحفظ انما  
تختلفان في موضع صفة هاهن قوة واحدة كان الكلام ما ذكرنا ان الشيء  
الذي يحكم عليه يكون حافضا لا بد وان يحكم عليه بله قابل لان الذي لا  
يعمل كيف يحفظ ويحفظ بله في القطع ان الشيء الواحد يحكم عليه  
يكونه قابلا في نظاما في بله في سقوط هذه الحجة الكلية **فالتلخيص**  
والقوة المختلة خاصيتها في الحركة ما لم يعلب وعبرتها في كارة  
الاستعداد باستعدادها في تضادها في كارة في كارة كمن يعلب عليه  
السؤال في تضادها في كارة او كارة او كارة او كارة او كارة او كارة  
**فالتلخيص** قاله في الله عنه المارة من خواص القوة المختلة في شبيه  
الشيء في شبيهه او بعينه اما العنبة في السنة فانها في الشئ في  
على من كارة في كارة او في كارة في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
التلخيص في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
وهي في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الحقانية **فالتلخيص** واما القوة المختلة في كارة او في كارة او في كارة  
يتوسط الحفظ والعصب بالارادة **فالتلخيص** قاله في الله عنه في كارة  
ان قوله القوة المختلة في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
يلفظ فانها في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
وهذا الكلام ليس فيه كشف وان بله في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
واما قوله في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الانتم في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة

التلخيص

الدماغ او العصب الثابت من الجماع بله انما في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الحسن والحركة وكل ما في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الحسن والحركة انما في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
من الدماغ او الجماع في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
وصفا في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
وبالتيه والعلو الاول وهو المارة اما المختلة في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الاخر في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
التمتع في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
ليس في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
العلية في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
الحقانية في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
لحد في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
المسألة الاولى في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
عنه او كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة او في كارة  
يكون اعتقاد الحقيقتا علنا وقد كونا اعتقادا ظاهريا وقد كونا  
عنه الاعتقاد الغاري من سبب توجه بله هو يحصل اعتقادا  
في الذهن لا الموجب واعلم انه ما لم يحصل اعتقادا كونه ناعما او ضارفا  
لم نعلم الحق ان على الفعل والترك وانما اسمي الفعل الحيواني يقتل  
اختيارا لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو سارة الى ما كونه  
قادر على الاعتقاد كونه ضارفا ولا اعتقادا كونه ناعما اعتقادا كونه



عليه لانه لو لم يكن على هذا الوجه لكانت القوة هي التي تدفع اليها  
والمرتببة اليها فلو لم يكن كذلك لكانت القوة هي التي تدفع اليها  
سبل اليه الجذب وانما حصل اعتداله كونه صافا وترتبه عليه حصوله  
الى المدفع وسبل اليه الجذب ليس في الشهوة وسبل اليه المدفع ليس في الشهوة  
فهذا هو المرتبة الثانية وانما المرتبة الثالثة فقد ذكر في الاسرار ان هذا  
حصول الشهوة يحصل التراجع على الفعل وعند حصوله لا ينصب يحصل الجذب  
على المدفع وهذه المرتبة لم يذكرها ههنا وهذا هو الاضيق وذلك لان  
لا معنى لسبل الجذب الا لا يراجع على الجذب ولا معنى لسبل المدفع الا لا يراجع  
على الفعل وانما المرتبة الرابعة هي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي  
انما حصل السبل الجاذب في الجذب والمدفع انضاف وذلك السبل الجاذب الى  
القوة المركبة في الانصباب والصلوات فحصل المجموع الحاصل من  
ذلك السبل الجاذب مع هذه القوة المركبة في الانصباب والصلوات  
موجبا لحصول الفعل وانما عرفنا ما ذكرناه بشغل السبل والوقوف على  
عبارة الكتاب وقوله التراجع نحو الجذب هو المتصل والمظنون نافع  
او ملا بما سطره الفرف به في النافع والملا به فالنافع ما يكون وسبيله الى  
حصوله ما هو مطلوب لا انما هو الملا به ما يكون مطلوب لا انما هو الملا به  
النافع اعلم ان الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد اليه في فعل  
الفعل المعين والفاصل بين الفعل المعين لا بد ان يكون عالما بما هيته  
ذلك الفعل المعين لان الفاعل الذي لا يكون متصورا ههنا  
فثبت ان الذي يكون متحركا بالاختيار لا بد ان يكون هو بعينه متحركا  
بما هيته ذلك الفعل فثبت ان المدرك والحركة لا بد ان يكون واحدا  
مذهب الشيخ ان القوة للمدرك في جعل والقوة في جعل آخر وذلك  
باجل قطع **الشيخ** وهذه هي القوى المشتركة في الحيوان والجملة

من حيث هي حيوانات كاملة **الشيخ** قال في قوله عمل مدرك ما كان حيوانا  
كان وصفا فكل هذه القوى المذكورة فان كان مدركا ما يكون عالما بغير  
منها فانما الحيوان الذي يكون وصفا فكلها باشرها فان يكون العاقل في  
المرتبة الحيوانية الى ان يتجلى الكمال والله اعلم **قال الشيخ** وكلها كالاختصاص  
على سبل ينصب تلك الاختصاص **الشيخ** قال في قوله عن الملائكة ان هذه  
القوى للمدرك في القوى الحركية التي جازها فانها كالاختصاص بغير  
انما حاله في الملائكة وانما جازها في غير موصوفين بغير  
القوى والذاتية وان يقول ان جميع هذه القوى في الملائكة فان  
حاصلة جوهر النفس وانما هي الموصوفة بقوى المدرك والحركة بغيرها  
**قال الشيخ** وذلك لا يتصور افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب الحكم  
**الشيخ** قال في قوله عنه اعلم ان الشيخ استدلى على ان هذه القوى  
جسمانية بان قال هذه القوى لا يتصور افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب  
اختلاف الاجسام وهذه مقيدة وحالة ولا بد وان جسمها المقيدة  
ما هي كسبل القياس وهو ان يقال وكما قوة لا يتصور افعالها الا بالاجسام  
وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فانها يكون قوة جسمانية غير متغيرة  
ينبغي هذا القياس ان هذه القوى هي جسمانية **قال الشيخ** اما المستدرك  
فقد مضى اننا انقلنا اليها ان لا بد ان يكون المدرك على ما لا يتفق على  
انما حصل انما لا بد ان يكون مدركا ضعيفا او غير مدركا لوجوده في كل  
خلاف ما عليه الموجد بحسب تدفع الاله **الشيخ** قال في قوله عنه  
انما لا يتصور انما في هذه القوى لا يتصور افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب  
افعالها بحسب اختلاف الاجسام لا يتصور على كونها في جوهر الجسد  
الاولي هذا الكلام ونقول ان دخول الآفة على الافعال الصادرة عن  
القوى يكون في الآفة لا في القوى المشتركة في الحيوان والجملة



لشوقه فيكون سبب الحرقه ما المتعلقان والبطان سبب البرق وجميع  
هذه القوى على ما ذكره في حيلها هذه الاشياء الثلاثة وذلك لان  
الصلب ما ان لا يري في ذلك هو البطاني او يري في ذلك هو ذلك  
فيما لا يتصور في كذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة والباطنة  
فثبت ان فعال هذه القوى لا يتم الا بالاجسام فان من غير تلك  
الاجسام عن سببها الواقعة تلك الافعال فان تلك الافعال على ما  
تتبادر في النفس او بالانحصار في البطان ولما بان يقول ان هذا لا يمكن  
فيكون هذه القوى جسمانية لان من المحتمل ان يكون هذه الاجسام هي  
التي تتحرك في هذه الافعال فان هذا خلافا لهذه الاجسام على ما كان  
لاجل خلاف تلك الآلات **فان الشرح** ويرى فيها انها لا تحتوي على كيفية  
القوى التي لا تدركها بالاشياء وانما يدرك بالاشياء في بعض الاشياء لا  
يدرك في الاشياء التي لا تدركها في الاشياء **فان الشرح** قال في بعضه هذا هو الوجه  
الساكن على ان هذه القوى لا يتصور فعالها الا بالاجسام في تفرق وان القوة  
الباصرة مثلا لا يدرك الاشياء المحسوسة فثبت انها لا يدرك العين ولا يدرك  
اذراكها لانها لا ترى كونه راسية ولا يدرك نفسها فان القوة الباصرة  
لا يدرك نفسها وهذا يدل على ان ادراكها للاشياء وتوقف على الالة  
فما استنتج ان يتوسط بينها وبين ادراكها لا يستنتج ان يتوسط بينهما  
بين ادراكها الا لاجرم استنتج عليها ان تدرك الاشياء لان يدرك ادراكها  
وان يدرك نفسها فثبت بهذا ان القوى لا يتم فعالها الا بالاجسام  
ولما بان يقول هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول لا يجوز ان يقال  
الادراكات فثبت ان ادراكات يمكن تعلقه بجميع الاشياء واذراكها  
يمكن تعلقه بالاشياء محسوسة فالقوة العاقلة قوة يمكن تعلقها  
بجميع الاشياء فلا يجوز فتح عليها ان يدرك نفسها وان يدرك ادراكها

لغيرها وان يدركها المتعلقان بالقوة الباصرة فانها قوة تمتنع والاشياء  
تعلقها الا بالاشياء وان لا تصح فلا يتم تمتنع فيعلقها بنفسها في ادراكها  
وبالنسبة لما جيل ان هذا الاستنتاج لا يتصل به فثبت ان لا يمكن  
الاستنتاج تعلق القوة الباصرة بهذه الاشياء امرات لعدم التعلق في  
الباصرة وتعلقها بالعلقة منفصلة فالمرتب بها هذا الاحتمال  
فانه لا يتصور للبهمة ان تدرك هذا الاحتمال مع ما يقتضيه لان لا يمكن هذا  
انما يدل على ان هذه القوى لا تصيد عنها الاشياء الا بواسطة هذه  
الاشياء وهذا القدر لا يدرك على انها في ذواتها جسمانية لا تحتوي على  
فعالها في ذواتها بجزء من القول لا ان صدق فعالها عنها الا بالاشياء  
بواسطة هذه الآلات الجسمانية فثبت انها تمتنع صدق الافعال  
عنها **فان الشرح** ويرى فيها انها لا تدركها الا بالاشياء لا يمكن ان تدرك  
بالضعف من لانها انما يدرك بانفعالها لا تدركها الا بالاشياء لا يمكن ان تدرك  
الاشياء واذ ثبت الاثر لم يتصور ان يتغير مع **الشرح** قال في بعضه عنه  
هذا هو الوجه الثالث على ان فعال هذه القوى لا يتم الا بالاجسام وتفرق  
ان موضوع سراجا في مقابلة الشمس فاذ انظر الانسان في الشمس فانه لا يرى  
في عينه تمام صورة الشمس لا يسمع صوتا لمعوضه وعنه الاشياء  
بالنبط العظيمة لا تحت الجارة الضعيفة وكذا في ذلك على ان الاشياء  
المحسوسات القوة تمتنع من الاحساس المحسوسات الضعيفة ثم قال  
والشك في هذا الاحساس الاحساس انما يكون مدركه بالاشياء  
يكون بالاشياء والثالث عن المحسوس فاذ في الاحساس قوى القوة  
فذا في الاشياء لا تدرك الاثر واذ ثبت الاثر لم يتصور ان يتغير مع  
لما بان يقول هذا ضعيف في باطن من في الاول انما يدرك القوة  
وان كانت مجردة حسب ذاتها عن المادة لكنه لا يستنتج ان يكون صدق







وأما كذا القوة العاطلة من أفعالها الخاصة بها فثبت أنها تضعف فعلها  
 بسبب ضعفها فكأنه ضعف ضد واحد من أفعالها فثبت  
 ضعفها سائر أفعالها فثبت أنها تضعف فعلها فثبت أنها تضعف فعلها  
 بعد الأربعين بعد السبب الثاني أن القوة العاطلة هي زمان لا يمتد  
 فيكون حركتها في الأجزاء المتحركة في الفضاء لا يمتد  
 سبب كذا في تلك القوة لا يجوز أن يكون زيادة في أفعالها  
 إنما كانت بسبب حصول هذه الحركة التي ذكرناها في الأجزاء المتحركة في  
 القوى كذا في زمانها لا يجوز أن يكون زيادة في أفعالها  
 الحركية في حركتها الثانية الرابع لا يجوز أن يقال المخرج الكلي في  
 أو هو الأجزاء العقلية ولا يجب علينا أن يكون السبب في حركتها  
 مجردا للطالب في زمانها في هذا الفصل فذكرناها بدنية فاعلم أن  
 لما ذكرنا لآلة الأربعة على هذه القوى المدركة للزمان جسمانية صرح  
 عقبيها بالنتيجة فاعلم أن كذا بدنية أي فاذن هذه القوى المدركة  
 للزمان بدنية **قال الشيخ** وكذلك الحركة وذلك فاعلم أن وجودها  
 في الأجزاء المتحركة لا يجوز لها من حيث هي كذلك فاعلم أن  
 في الموضع لا يثبت أن القوة الحركية لا يكون قوة حركتها الأربعة  
 الجسمانية التي هي الأعصاب والأوردة والعضلات ثم قال في وجود  
 لها من حيث هي كذلك فاعلم أن كذا بدنية أي فاذن هذه القوى المدركة  
 لا يكون قوة حركتها الأربعة الجسمانية بدنية لا وجود لها من حيث هي  
 هي كذلك فاعلم أن كذا بدنية أي فاذن هذه القوى المدركة  
 ولها بل في قول هذا الكلام عند سبب المعنى في حركتها العقلية  
 كونه حركتها العقلية في زمانها لا يجوز أن يكون كذا بدنية فاعلم أن  
 لا يكون قوة حركتها الأربعة الجسمانية بدنية فاعلم أن كذا بدنية

فيكون حركتها العقلية في زمانها لا يجوز أن يكون كذا بدنية فاعلم أن  
 لا يكون قوة حركتها الأربعة الجسمانية بدنية فاعلم أن كذا بدنية

القوة التي في تلك الأعصاب والأوردة والعضلات فلو كان تأثيرها في  
 حركتها الجسمانية موقفا على هذه الآلات حركتها في زمانها لا يجوز أن يكون  
 الشيء على نفسه وكلاهما باطل لأن الثاني هو الذي هو القوة العقلية  
 موقوف على هذه الآلات الجسمانية فلو قلنا أن كذا بدنية فاعلم أن كذا بدنية  
 حركتها الجسمانية لا يجوز أن يقال الحركية البدنية هو النفس التي هي حركتها  
 إلا أن ما يقوى على هذا القول أن القوة العقلية هي التي هي حركتها  
 هذا الكلام محل عيب للفظ فمن يتبعنا الأول أن وجودها كذا بدنية  
 هي فاعلم أن وجود هذه القوى العقلية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 في أن حركتها كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 يلزم الدعوى الثاني أن قوله أن وجودها كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 المطلوب الأول أن قوله هي حركتها كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 على الآلات وكذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 المطلوب لذلك وكان هذا معارضة على المطلوب الأول ولما رأينا في هذا  
 حمله مازكرة الشيخ في بيان أن هذه القوى جسمانية قال في حركتها  
 عند ذلك المدركة لجميع الأجزاء كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 هو النفس وبدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 لهذا المعنى صوت زيد علما أن صاحب هذا الصوت هو النفس  
 المشكل بالشكل الفلاني وإذا رأينا صورة العقل حكما بانه صوت صوفي  
 العلم الفلاني كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 ونحوه كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 وأما في المدركة لجميع هذه الحواس كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 هي الحواس كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية  
 إن صوت هذا الحواس هو صوت كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية كذا بدنية

فيكون حركتها العقلية في زمانها لا يجوز أن يكون كذا بدنية فاعلم أن  
 لا يكون قوة حركتها الأربعة الجسمانية بدنية فاعلم أن كذا بدنية



























الوجود الذي هو العلم المحض في هذه المعارف والمعارف في نفس سائر  
ان يكون هو اولي بان يكون موضوعا بهذا العلم ثم يقول لا يجوز ان يكون مبدأ  
حدوث هذه المعارف والمعارف لبعض النفوس شيئا او لبعض النفوس شيئا  
لما يشترط في من النفوس شيئا اخر وذلك لان الجوز ان الواحد كما في غيره  
ذلك فلا حاجة الى المكسب في هذا كما يمكن ان يقال في غير هذه المقدمات  
واعلم ان هذه الكلمات تعد ضمن الزايات البقا في غاية الشبهة كما ان  
الميتي على الحصة والمرف قد عرفته انه ليس في غاية القوة كما ان قوله  
لا يجوز ان يكون المرف في حصول هذه المعارف هو الله تعالى لا غير  
والواحد لا يصح عنه الا الواحد فيقول العقل الفعالي في وجوده واحد  
في ذاته فكيف يصح عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها في النفس التي  
لا نهاية لها فان قالوا الصارفة عما هو الوجود والوجود في واحد  
في نفسه وانما يتعدى بحسب تعدد الماهيات فيقول كما ان على ارض  
ناية الصلة القاعلية في وجوده المعالي في ما هيته وقد بطلنا ذلك في  
سائر الكتب ثم ان سلنا ذلك انك تقول فاذا جوز ذلك فلا يجوز ان  
نقال الصارفة عن المبدأ الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط اما بعد  
الوجودات فاما يكون بحسب تعدد الماهيات والقول ان سلنا ان  
تعد هذه المعارف وجودا مجردا عن الله تعالى فلهذا اوردنا ذلك الموجد  
يجوز ان يكون مدركا للعقائيق في عالمها قولها في غاية الكمال وفي ذلك الكمال  
فلا هذا لا يخطا في ذلك لا يترك ما كان عليه لشي فان يكون موضوعا  
في ذلك المحلول لا في في الحركة على السطح ثم انما غير موضوع في الحيز  
في الشمس سخنة ثم انما غير متخنة في نفسها واجبة فالعقل الفعالي  
مبدأ عند غير هذه جميع الألوان والاشكال في الاخرى القاعلية لا يمتنع  
في سبيله عند هذه الصور الجميلة الصور التي عبر في المواد ان العقل غير

الوجود من سبب فان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا العقل فعلا  
انما يظهر ان ذلك السبب لا يكون شيئا او كما لا في الجسم واجبا  
ولا كما لا في الجسم في نفسه لان لا باطلان في عين الباطن ثم يقول ذلك  
الوجود الجسم الذي يصير هذه النفوس الملة بعد ان كانت جاهلة  
لا يجوز ان يكون هو الله سبحانه وتعالى بل يجب ان يكون غيره وذلك الغير  
بعد ان كانت جاهلة لو كان هو في نفسه عالما بما يقابل الاشياء على الازمة  
الملة كما انما يقابل في وجوده ثم يقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئا واحدا الا  
غير متعلق بان جميع هذه المقدمات تظهر ان ثابت ان ذلك الشيء يكون  
عقلا العقل في ذاته وبت ان الذي يصير النفوس عالما بالهذه العقل وكان  
ذلك الشيء عقلا فما لا يكون هذا العقل الفعالي واحدا في الشئ  
ثبت شيئا من هذه المقدمات ولم يقر واحدة منها ثبت بغير فصل  
عن غير فكيف يمكن ثابت هذا الشيء الذي يتناهى بالعقل الفعالي ومن  
انما من ان لا يجوز ان يكون المرف في حصول هذه المعارف والمعارف هو  
الجسم لان الجسم اذن لا آمن النفس الا ان لا يكون سببا للحصول  
صفتا الكمال هو اسرف منه فثبت ان النفوس في حصول هذه المعارف  
والعلوم هو الجسم لان الجسم لا يكون شيئا كما لا من الجسم فلا يصح  
الجسم لهذه الاقادة فان لا يصح العرض في الحيزية الجسم لهذه الاقادة  
كان وفي فثبت ان الذي في نفسه هذه العلوم والمعارف هو وجوده ليس  
ولا الجسم في ان يقول ذلك الشيء انما ان يكون هو الله سبحانه وتعالى  
الاول لا يخلو في تعالى واحدة والواحد لا يصح عنه الا الواحد فثبت ان  
ذلك الشيء هو وجوده غير الله تعالى فيقول ذلك الشيء يجب ان يكون متعلقا  
لاستمراره في صفة بقاءه كما كانت العقل لان كماله لا يحصل من شيء في  
فصل في ذلك الكمال كماله المبدأ وفي حصوله لذلك المستفيد في ذلك











بما هو ذلك لا يتصوره قائل قال قالوا نحن لا نقول ان من يحصل من غير  
تكون له تلك بل يقولون حصوله من غير تلك هو لا ذلك فيقولون ان  
كان لا ذلك عبارة عن نفس الحضور كان المدرك عبارة عن الشيء الذي  
حضر عند الشيء اذ هو كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر هو عند  
الشيء فيعود الالزام المذكور في ان كان المدرك عبارة عن الشيء الذي  
حضر عند الشيء في غير ذلك فيقولون ان ذلك عبارة عن مجرد الحصول  
كونه لا ذلك عبارة عن حاله فيستلزم حصوله من المدرك وبنسبة المدرك  
ويعمل على التقدير فانه يسقط هذا الكلية فانه يقال لا يجوز ان يقال  
القوة المدرك عبارة عن قلب ودماع فترادف بينهما وبين تلك الالة  
تلك الحالة الاضافة المتماثلة بالادراك المستوعب فانه لا يحصل  
ظلاله وان كان لا يحدث تلك الحالة الاضافة لم يحصل الشعور بالادراك  
فهو يكون بالقوة العقلية قد حصرها المتنبك الالة بعد ان يكون  
كذلك لا يسبب حدوث صورة اخرى مساوية لها فيها بل بسبب  
حدوث تلك الالة الحالة المتماثلة الاضافة فهو الشعور بالحيز الدائرية  
على فناء هذا الكلام انه لو كان لا ذلك عبارة عن حصولها هي المدرك  
في المدرك لكان اذا عقلت السماء فقد حصر في عقلنا ماهية مساوية  
لماهية السماء من جميع الوجوه وذلك لا يقول قائل قال ان كان ذلك  
في الاله عز وجل لا يحسن ولا يمدح فكيف يجوز ان يكون ذلك في  
الدهن لا يصعب مساو السماء في تمام الماهية بل هي تاهل في  
وهو انما عقلت ان السواء صلبا في فليتم ان يحصل السواء في السوا  
في الدهن وذلك يقتضي جميع بنى الصديق وان عقلت الطويل في العريض  
في العريض في الاستقامة في الاستقامة لكان قد حصل الطويل في العريض  
في العريض في الاستقامة في الاستقامة في الدهن فيكون الدهن في العريض

عسقا مستند بما مستند بل لا يقول قائل بل هي تاهل في الدهن  
وهو انما اذ انصوبنا وجب الوجود فيلزم ان يكون ذلك الان الحاصل في الاله  
مساو الاله في الوجود في تمام الماهية فيكون له الماهية كما في الماهية  
مساو جميع السمات وذلك لا يقول قائل بل لا يقول قائل بل لا يقول قائل بل لا يقول قائل  
كان للعلم مساو ذلك المعلوم بل يقول لا للعلم الحاصل في الدهن فيكون  
متعلقا بذلك المعلوم لا بما نقول لا ما سلمه ان العلم بالشيء لا يكون مساويا  
لذلك المعلوم في تمام الماهية فيلزم من ضرورة الحق المدرك كماله في  
بالالة بعد ان يكون عالمها ان يكون الاله الحاد من مساو الماهية في  
الالة وحده فيلزم اجتماع السلبين وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك  
الدليل بالكلية لجهة الدالة وهو ان حصوله من الحسوس كانت عند كماله في  
في الخيال وادراكها غير حاصل في الخيال وهذا يلزم قطعاً ان حصوله من الحسوس  
امر غير لا ذلك كما وان ادراكها غير حاصل في الخيال وهذا يلزم قطعاً ان حصوله من الحسوس  
الشيء نص على ان الربيات من فروع الجبلتين في ان القوة المدرك في  
خاصة فذلك بل انما حصلت القوة المدرك عند علة في العصبين في  
حصول الرقاع الاستباح عند الجبلتين ولم يحصل الادراك كما في الماهية  
على ان الادراك معاً بل نفس هذا الادراك بل التحقيق في الاله في الشئ  
عبارة عن حاله فيسبب اضافة يحصل من المدرك في المدرك في معنى  
ذلك فانه يسقط هذا الدليل بالكلية وانا نقول ان الاولي هو لا ذلك  
في حصوله عن قولهم عن التعويل على مثل هذه القوة فان ركنا كما اظهر  
امر ان نحصل على عاقل اذ لا سيما ان الادراك عبارة عن حصول صورة  
المدرك في المدرك فلا يجوز ان يقال ان القوة العاقلية اذا ادركتها  
فحدث ذلك الا ذلك كما كان لاجل ان حدثت صورة مساوية لاهية  
فيها اما قولهم انهم اجتماع السلبين فيقول قائل بل لا يقول قائل بل لا يقول قائل







لا يمتنع كثره المعاني لان كثره الموصوفات يوجب كثره المعاني لان **الشيء**  
قاله تعالى **عشر** هذه الموصوفات على نفسها تقرب لانه ان كان كون  
المعاني متشعبا بجميع من وصفه فغير متشعبة لزم ان يقال كون  
المعاني متشعبة لا يمتنع من ان يتشعب الصفات الكسيرة والواجب ان يكون  
مصدق في قوله لا يمتنع في انصاف الموصوفات الواحدة الصفات الكسيرة  
اما يمتنع انصاف المعاني الكسيرة بالصفة الواحدة فظهر الفرق **قال الشيخ**  
وايضاً المعاني المتشعبة في نفسه لا محل لجملة الانقسام لا يجوز ان  
يوجد في انفسه الى الانقسام تلك المعاني ولا يودي فان كان يودي  
بعدمه من صفاته لان ذلك ان يكون بغير وضع الصفة موصوفاً لتفسير  
وضع المعاني فيكون من ذلك ان يمتنع ان ينقسم الى مادام معقول غير  
متشعبة ومن ذلك ان يكون من حيث هو واحد غير معقول لانه من حيث  
هو واحد غير متشعب واذا لم يكن كفي فيها الوحدة بالاجتماع لانه  
اجتماع صفات واحدة من حيث هو ذلك الواحد معقول من حيث هو ذلك  
الواحد غير منقسم من حيث ذلك المعقول غير منقسم ومن حيث يكون  
في الجاهل منقسم فاذا لم يكن معقولية الجاهل البنية **الشيء** قاله تعالى **عشر**  
اعلم انه في الفصل المتقدم لما بينا انه من كان المعقول له ما هيته غير قابلة للصفة  
فان له قوة العاقلة لها متشعبة ان يكون جسمانية واما في هذا الفصل فالتشعب  
يلازم المعقول وان كان في ما هيته مركبة فانه يمتنع كونها كالتشعب في الجاهل  
واعلم ان هذا الكلام يمتنع على مقدمتين احدهما ان يعقل الشيء لا يحصل الا  
عند حصوله بكونه مساوياً لما هيته الشيء المعقول في العاقل واما على هذا  
التقدير فهو انما افاد عطفاً ما هيته مركبة من الاجزاء فان هذه الصورة العقلية  
ايضاً يكون مركبة من اجزاء العقل التي متشعبة كبرت ما هيته ذلك المعقول ليس  
والمعقولية البنية انما هي العقلية الجاهلية فيكون بغيره متشعباً وان ثبت فان

المعقولية فيقول انما افاد عطفاً ما هيته مركبة عن البساطة كانت هذه الصورة  
العقلية مركبة من تلك البساطة لان هذه الصورة العقلية انما كانت  
حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسامها وحيث في  
تقول انما ان يكون لانقسامها الحاصل بسبب انقسامها العقلية في  
في اجزاء من اجزاء العقل اجزاء من اجزاء القوام وانما ان لا يكون كذلك  
هذه التفسير الذي ذكرناه هو المأد من قوله لا يجوز ان يكون في الصفة  
الى الانقسام الى تلك المعاني ولا يودي انما ان يكون في الصفة الحاصلة  
بحسب انقسامها العقلية الى الانقسام الحاصل بسبب اجزاء القوام  
يكون وانما العشر الاول وهو كونها موصوفة لهذه فلهذا قد اقبله من  
لكنه اوجه الاول ان اذا حصل الانقسامات الحاصلة بسبب انقسامها  
المعاني من جانبها لم يكن في ذلك واحد من اجزاء القوام في اجزاء  
الحاصلة بسبب انقسامها العقلية على هذا الوجه فلو تغيرت هذه الصفة  
وجعلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسامها العقلية من جانبها  
لزم ان يتشعب تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب ويجوز ان  
ان يتشعب تلك المعاني من جانبها الى جانبها بحسب تغير حصة الانقسام  
من جانبها الى جانبها وبهذا الواضح انما افاد عطفاً ما هيته مركبة  
فانه يلزم وقوع الصفة في تلك البساطة وهو محال لانها في انما كانت  
الصفة لا بسبب انقسامها العقلية بل بسبب انقسامات الحاصلة بسبب  
اجزاء القوام لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسامها العقلية غير متشعبة  
فلازم حينئذ ان يكون لانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء القوام غير  
متشعبة فلهذا كونها ما هيته مركبة من البساطة غير متشعبة وذلك  
اما اولاً فلان تقوم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متشعبة اجزاء  
عالمها انما افاد ان كل واحد من تلك البساطة الغير المتشعبة انما كانت







بأنه لا يكون هذا القوة ليست بحسب لآن الحسب قوة العقلية  
ليست اعني لا تعقلية فان ذلك لا يستلزم **قال** في قوله عنه  
البحر الخامسة ونعبر به ان القوة عقلية فانها تعقل على فعاليتها  
ولا هي من القوى الحسبانية مع ان على فعاليتها متناهية فيجب ولا يكون  
من القوة العقلية بقوة جسمانية وانما يقال الصغرى فلان القوة العقلية  
يكفيها ذلك من حيث لا عدل ولا شكل وهي غير متناهية ولما كان  
الكبرى تعقل على القوة جسمانية فانها تقسم بانفسار على فكري  
الحاصل في بعض ذلك الحسب بعض تلك القوة فانها في ذلك  
القوة وبغضها استنادا بالفعل فان لم تقطع الحسب اليه كان البحر متساويا  
للكل وهو محال وان قطع كان فعل البحر متساويا وفعل الكل ضعيف  
للساوي متساويا فليكن ان يكون فعل قوة جسمانية متساويا وهو المطلوب  
وهو على ان يكون لا يستلزم ان يكون القوة العقلية تعقل على فعاليتها متناهية  
انما هي انما تعقل على ادراكها من حيث لا عدل ولا شكل وهي غير متناهية  
فلا الاستلزام ان لا ادراك فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا يعقل لا ادراك  
الحقايق الاكونا لمدرسة قابلا للتصور العقلية فيكون لا ادراك من  
كذلك لا تعقل واستلزامه ان لا من الجسماني لا يستلزم ان يفعل انفعال  
غير متناهية سلما ان لا ادراك فعل لكن لا يستلزم ان القوة العقلية تعقل  
على ادراكات غير متناهية فان قلنا الدليل على انها لا تنبغي للترتبة  
الاولى كون بقاؤها بعد تلك الترتيب وصورة هامة كالمعقول لا غير  
ذلك وذلك بل على انها تعقل على ادراكات غير متناهية فيقول ذلك  
هذا على جواز كونها فاعلة ايضا لغير متناهية فهذا في القوة الجسمانية  
فانها لا تنبغي الى وقت لا يوجد بقاؤها بعد ذلك ونزولها فاعلة  
بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاؤها القوة الجسمانية بعد غير متناهية

قوله بلهم وهذا بلهم فيما قلنا سلما ان القوة العقلية تعقل على فعاليتها  
غير متناهية اما قوله كما في قوة جسمانية فانها تعقل على فعاليتها  
قلنا سبق الكلام على سلما ذلك فلو قلنا ان ذلك في كل القوة غير  
ان الاستناد بالفعل من سبيل معين فان لم تقطع على البحر متساويا للكل  
هذا المعنى ولا يستلزم كون البحر متساويا للكل في بعض الصفات والوزن  
وانما للمتنوع ان يتساوى في جميع الامور فلو قلنا بلهم من سبيل واحد  
والبحر في هذا الحكم متساويا في جميع الامور سلما ان لا يكون له بلهم على  
ان الحسب لا تعقل على فعاليتها غير متناهية لكنه معارض بذلك  
على جواز فالاولى ان القوة الجسمانية في وجودها وموجودها لا ينفي  
وقتها لا يمكن فسادها وبقاءها مع بعضها بعد ذلك ولا خلاف ان يتقبل  
الشي من الامكان الذي بالامتناع الذي وله محال واذا كان الحسب  
كذلك كانت القوة الجسمانية في ذاتها في موضعها ممكنة البقاء والبقاء  
اذا كذلك الامر كذلك فبعد ما يستلزم ان يقال انه مستحيل البقاء والبقاء  
ان جميع العقل ساها به لا يستلزم بقا الارض على طبيعتها المداومة  
كانت باقية على طبيعتها كانت تلك الطبيعة خالية عن المايق فان  
تلك الطبيعة بوجوب حصولها في مركز العالم فثبت ان بقاء الطبيعة  
الارضية مع بقاء كونها موجبة حصول الارض في مركز العالم ممكن  
غير متلزم ابدان ذلك بل على ما قلناه الثالث انه يستلزم ان يحجب عدمها  
في وقت معين وصحى كان الامر كذلك وجب ان جميع اسرارها انما  
الاولى فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والاقوات متساوية فثبت  
ان جسم واحد لعدم في وقت معين ولو عقل ذلك فليقل ايضا ان  
يصير واجبه كحدوث في وقت بعينه وجب لا يمكن الاستدلال به  
الحقايق على اقتضاها الى الابد وذلك باطل البديهة فاما الثاني وهو









انما كان لشق في هذه الحروف مسرطاً مستقيماً من غير ان يكون ذلك  
قدراً الاختيار بل بالذات السعوية من الدور وهو محال لم يقول له  
انتمت القول بحدود المتقوس في الدليل على قسامة الشايع قالوا لا  
عند حدود الحد الحرفي من غير ان يفسر له ان يفسر له نفساً على  
سبيل الشايع انهم اجتماع نفس في بدن واحد وهو باطل فاما لا يخفى  
ان يقال المتقوس في شدة الماهية وكان لا يكون الصالح لهذه النفس ان يكون  
صالحاً لنفس اخرى لما في هذه النفس واحدة بالواقع لكن لا يجوز ان يقال  
النفس الشايعه نفس حصلت فيها صفات كسيرة العلوم والاحكام  
وهذا البدن لا يصلح الا لنفس الواحدة في تلك الصفات والنفس الحادثة  
يكون طائفة عن هذه الصفات فلا يجره لا يكون هذا البدن صالحاً لنفس  
الحادثة الثالث فواكروا : البدن يجب فضاء نفس حادثة في هذا  
انما يلزم اذا كان وجود النفس في طرفة عين بالذات فاما اذا كان فاعلا  
بالاختيار فممن يلزم ذلك الرابع لا يجوز ان يقال النفس الشايعه  
لولا انها موجودة قبل حدوث البدن فهي متعلق بذلك البدن قبل ان  
تتجسد في ذلك البدن كما تعان من حدوث نفس اخرى في الحاضر هذا  
ايضاً لا يجوز ان لا يكون عند حدوثه كان قابلاً لنفس اخرى في غيره

والسادس لم يترتب شئ من تلك الصفات على النفس بالبدن  
الواحد والله اعلم وهذا آخر الكلام في  
الطبيعات والحوادث رب العالمين  
حقه والحمد لله رب العالمين  
على النبي محمد وآله  
وعبد



فانما كان لشق في هذه الحروف مسرطاً مستقيماً من غير ان يكون ذلك  
قدراً الاختيار بل بالذات السعوية من الدور وهو محال لم يقول له  
انتمت القول بحدود المتقوس في الدليل على قسامة الشايع قالوا لا  
عند حدود الحد الحرفي من غير ان يفسر له ان يفسر له نفساً على  
سبيل الشايع انهم اجتماع نفس في بدن واحد وهو باطل فاما لا يخفى  
ان يقال المتقوس في شدة الماهية وكان لا يكون الصالح لهذه النفس ان يكون  
صالحاً لنفس اخرى لما في هذه النفس واحدة بالواقع لكن لا يجوز ان يقال  
النفس الشايعه نفس حصلت فيها صفات كسيرة العلوم والاحكام  
وهذا البدن لا يصلح الا لنفس الواحدة في تلك الصفات والنفس الحادثة  
يكون طائفة عن هذه الصفات فلا يجره لا يكون هذا البدن صالحاً لنفس  
الحادثة الثالث فواكروا : البدن يجب فضاء نفس حادثة في هذا  
انما يلزم اذا كان وجود النفس في طرفة عين بالذات فاما اذا كان فاعلا  
بالاختيار فممن يلزم ذلك الرابع لا يجوز ان يقال النفس الشايعه  
لولا انها موجودة قبل حدوث البدن فهي متعلق بذلك البدن قبل ان  
تتجسد في ذلك البدن كما تعان من حدوث نفس اخرى في الحاضر هذا  
ايضاً لا يجوز ان لا يكون عند حدوثه كان قابلاً لنفس اخرى في غيره





بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله في الايمان وفيه ضمني **الفصل الاول في التبع** الموجود قد  
يوصف بالوجود وكيفية بانه كذا او غير كذا وما بالفعول والافعال  
وقد يوصف بالعدم والعدم قد يوصف بالعدم او بالعدم او غير  
ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف بالعدم والعدم اذا صار كذا ولا يمكن ان  
يوصف بالعدم او بالعدم اذا صار كذا فاما في الوجود  
فما يوصف بالعدم او بالعدم في وسط هذه الصفات وما لا يوصف  
بعدم او بعدم في غير هذه الصفات لا يحتاج في ان يكون واحدا  
او كثيرا الى ان يوصف بالعدم او بالعدم هو صالح لان يوصف  
بوجوده او بعدمه وما ذكره في الوحدة والكمية من الاعراض والافعال  
الموجود الذي يوصف بالعدم هو موجود ولا فائدة له في الوجود والوجود  
يحتاج ان يكون لا يوصف بالعدم او بالعدم فاما في الوجود بما هو موجود  
او غير كذا في **التفسير** قال بعض الحكماء قد ذكرنا في اول الطبعة ان  
العلوم المتعارضة لثلاثة الالهيات والاربابيات والطبيعات فيقول  
العارض للعارضه الموجود نارة يكون عارضته له من حيث انه موجود  
ونارة من حيث انه موجود حاصل ما بالاعراض للعارضه الموجود من  
حيث انه موجود فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع بالعدم او بالعدم  
واحدة او كثيرة او غير كذا في الوجود والعدم والعدم قد يوصف  
او يوصف بالعدم او بالعدم او غير كذا في الوجود والعدم والعدم قد يوصف  
الموجود بما لا يكون يوصف بالعدم او بالعدم او غير كذا في الوجود

فهذا التفسير امر لاحق للوجود من حيث انه موجود قال الموجودات  
كان واجبا في اول الوجود لانه واحد من هذه الاقسام وان كان  
مركبا كذلك وهذا يدل على ان الموجود لكثرة وجوده مستلزم لان يتبع  
الى هذه الاقسام الثلاثة ان يقال الموجود اما ان يكون حلا في  
او معلولا فقط او معلولا ومعلولا فيكون له نسبة الى كسبته فيكون  
او معلولا ولا معلولا البتة وقد يوصف بعبارة اخرى فقال الموجود  
ان يكون مؤثرا لا يتاثر وهو واجب الوجود او متاثر لا يؤثر وهو العنق  
او مؤثرا ومتاثر وهو كالموجودات الروائية فان وجودها في الوجود  
ياجب واجبا للوجود ثم انها مؤثرة في غيرها لاجسام او لاشياء او لا  
مؤثرة وقد يوصف بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون قاعلا  
فقط او مستقلا فقط او قاعلا ومستقلا معا او قاعلا ولا مستقلا  
البتة وعبارة اخرى ما ان يعطى ولا يعطى ولا يعطى ولا يعطى  
يعطى ولا يعطى ولا يعطى ولا يعطى ولا يعطى ولا يعطى ولا يعطى  
الا ان وعينه انك الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع جهاته  
واختيارا وتروك ذلك هو واجب الوجود والجواهر المحركة والواجبة  
اما ان يكون بالقوة من كل الجهات وذلك حال ولا كان بالقوة  
في كسبه بالقوة وهو جاز ذلك حال اما ان يكون بالفعل من بعض  
القوى وبالقوة من سائر الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما ان يكون  
كاملا او مكتملا او ناقصا والكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله  
فالكامل هو الذي ليس كذلك لكن حصلته في قوة لوجوده  
او كماله لا يتحقق حصول تلك الكالات في الاصل ان يحصل له تلك  
الكالات في الاصل منه في قوة وجب حصوله في تلك الكالات وقد  
قال الموجود اما ان يكون تاما او غير تام او ناقصا او مكتملا



وقد يقال للموجود ما ان يكون شريفا او خفيا اما ان يكون شريفا او خفيا  
ان يكون واحدا او كثيرا فلهذا يقال ان الواحد هو في المساواة والمساواة  
في كونه واحد والمساواة في كونه واحد في المساواة في كونه واحد  
اما ان يكون واحدا او كثيرا في السابع الموجود اما ان لا يكون له اول وآخر  
او يكون له اول وآخر ولا يكون له اول ويكون له اخر في العلم فالاول  
يحال لان ما ثبت قد ساعد على حاله لا يكون له اخر ويكون له اول  
الاسم الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا فلهذا يقال ان هذا التفسير  
في الموجود اما ان لا يكون مركبا عن شي ويكون غير مركب عنه واما  
ان يكون مركبا عن شي ولا يكون غير مركب عنه وقد يقال للمركب ما ان  
يكون مركبا في الواقع في المرتبة الاولى وفي الثانية او في الثالثة وهما  
الاسم الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وطريق اخر اما ان يكون  
حقيقا او متصفا بطريق اخر في الموجود اما ان يكون حقيقا او باطلا  
الظاهر الموجود اما ان يكون قديما او محدثا وقد يقال في تفسيره ان  
القديم لا يولد ولا يمتد في الاخر في ما فيها من الاسماء الحادى عشر الموجود  
اما ان يكون فان الذات او مقتضى الذات وقد يقال للموجود اما ان  
يكون باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات ويكون متغيرا  
في الذات وفي الصفات والاضافات او يكون باقيا في بعض هذه  
الانقسام متغيرا في بعضها البا في عشر الموجود اما ان يكون شيا في ذاته  
مشاهدا وقد يقال في الثاني قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق  
العدول وبمضايف المشاهد ما يكون في ذاته او في ما يشاهد ان  
الموجود اما ان يكون موصوفا او موصوفا لا يكون موصوفا او موصوفا في اللفظ  
عشر الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا واما ان لا يكون كذلك فلهذا يقال  
يكون مكانا او زمانا واما ان لا يكون مكانا او زمانا فلهذا يقال في شريف

عشرون

عشرون على عكس ما في غير هذا الموضع من غير ان يكون له اول ولا آخر  
الادراك والذي يكون صعبا لا بد ان يكون كذلك لانه لا يتصور  
في قوة غيره كما لا يتصور على ادراك الشئ من غير ان يكون له اول ولا آخر  
في القول العفول للبشر من معرفة الحق سبحانه وتعالى واما ان يكون  
كذلك لانه يخفى كما في الموجود في الضعيف الذي يكون من باب السلب  
والاضافات والذي يكون سهلا لا ادراك كما يكون مستقلا في القوة  
والضعف مع الكليات والكيفيات لتادس عشر الموجود اما ان يكون  
موجودا بطريقه في سائر احواله وعديله في النظر في هذا التفسير واجب  
الاعتناء به والاهم الدور في هذا الاسماء وجود لا يشبهه  
شي في هذا الطريق بسط العقول في الغائب بالشاهد والعلاني  
والفتح العقلي في السابع عشر الموجود اما ان يكون حقيقة مستقلة  
بالمعلومية او لا يكون كذلك فان كان الاول واما ان يكون متصفا  
بغيره وهو الذات او محتاجا اليه وهو الصفات واما الذي يكون  
حقيقته مستقلة بالمعلومية فذلك هو النسب والاضافات المكنة  
عشر الموجود اما ان يكون موجودا في الاعيان او في الازمان وفي اللفظ  
او في الكليات في الموجود في الازمان ايضا موجود في الاعيان في اللفظ  
الموجود الذي هو حرمه اما كمر موجود في نفس مخصوصة معينة  
فيكون الموجود في الدهن موجود في العين في الوجه الذي عيان في الموجود  
الذهبي في الموجود العسوي واما الموجود في اللفظ والكليات في اللفظ  
بجائز في القول ومعناه الالفاظ الدالة او الكليات الدالة ليس في اللفظ  
والاصطلاح التاسع عشر الموجود اما ان يكون موجودا في وجوده  
نفسه في الاول حاصل كقولنا السكك موجود في السكك وجوده في الثاني  
حاصل والاهم التسلسل في الموجود الذي يكون وجوده موجودا في نفسه







الاشارة تكون توعية الحائض وتكون له في الكون اذا عرفت هذا فليس  
في قوله حتى الحول يحصل الا في المبدأ الاول وقد لا في السنين الا  
حالة واحدة ما ذكرناه فاما ان يكون احدهما متبوعا في الوجود ويكون  
الآخر تابعاً له فاما ان لا يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما اعتباراً عن  
الآخر فان كانا في الوجود هو الصفة والعرض والحال والمبتوع هو الذات  
والمبوع والحال فان كانا في نفس كالحال في ذاتين يكون كل واحد منهما  
قابلاً بنفسه فلهما سبب علان وتلاقح بالكنية وهذا وان كان امراً  
مستبعداً للوجود لكنه حاصل بحسب النسبة العقلية فلا بد من تحقيقه  
فان قيل ان ذكره في تفسير الحول كون كل واحد منهما بحيث يكون الاشارة  
الى احدهما اشاراً الى الآخر تحقيقاً او تقديره في القابلية في قوله تحقيقاً  
او تقديره اشاراً الى احدهما انما يكون عين اشارته الى الآخر اذ كان كل  
واحد منهما اشاراً الى نفسه بحسب الحس وذلك مثل الجسر الذي يحل  
خبر اللون فان الجسر مسأله بحسب الحس واللون بصفاته كذلك  
فلا يحتمل كانت الاشارة الحسية الى الجسر هي الاشارة الحسية الى اللون  
لتحققها اما الذي يكون كذلك اعني ان لا يكون للحل والحال مسأله الى  
حس الجسر فان الذي ذكرناه لا يجري فيه الا بحسبه لتقديره وتقريره  
الذي لا يكون كل واحد منهما مسأله الى نفسه بحسب الحس وان كان لا حل  
بالاعتماد ليس كذلك ولا حل له في احدهما كذلك اما التفسير  
الاول فهو على قسمين لان ما ان يكون للحل مسأله الى الجسر والحال لا يكون  
كذلك فاما ان يكون للحال مسأله الى الجسر والحال لا يكون كذلك اما التفسير  
الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسر موجود مسأله الى الجسر بحسب  
الحس والصوت لا يمكن ان يسأله الى الجسر بحسب الحس فهذه الاشارة  
الى الجسر هي الاشارة الى الصوت تقديره لا تحقيقاً بمعنى انه لو كان

الصوت مسأله الى الجسر بحسب الحس كانت الاشارة الى الجسر هي الاشارة  
الى الصوت فاما الجسر فاما في وجوده ان يكون له مسأله الى الجسر  
الحال غير مسأله الى الجسر عند عتبة عتبة الاشارة فلا سبب في ذلك  
لان عند الجسر المحسوبة والمقدار مسأله الى الجسر بحسب الحس في الحال  
العبارة مع ان العبارة ليس لها في ذاتها وضع ولا اليقظة لاشارة مبرهنة  
بطلانها انما يظهر عندنا بطا العبارة بالعبارة فاما التفسير الثاني وهو  
الشأن الذي لا يكون له واحد منهما وضع ولا اشارته مع الترتيب في احدهما  
حالا في الآخر فهذا كما يقوله في النفس لما طرفة فاما اذا انصرفت اليها  
والمعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارض ايضا كذلك فان تلك المعارض  
حالة في النفس ومعنى الحول هناك هو ان تلك العلوم لا تحصل بمجرى  
النفس اختصاً صلاً لو استكانت الاشارة اليها كانت الاشارة الى احدهما عين  
الاشارة الى الآخر وكذلك اذا قلنا ان ذات الله موصوفة بالصفات  
فالمراد ذلك فان قالوا لما كان معنى الحول وسماه حاصل في هذه الصفة  
مع انه لم يحصل فيه ما ذكره من وحدة الاشارة كان الحول لا محالة الترتيب  
مقابلة للوحدة في الاشارة فيقول لاشارة ان معنى الحول امر غير لوجدة  
الشيء الا انه لا يمكن ان يجبر على ذلك المعين لانهما الطريق فقد عرفت  
بهذا التفسير مراداً من قولنا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر  
تحقيقاً او تقديره او علم ان من الناس من يفسر الحول بتفسير آخر فقال  
بنت ان التفسير حاصل في الجز المتين ولا شك ان الغرض من الحاصل في ذلك  
الجسم يكون ايضا حاصل في ذلك الجز فاما ان ذلك تعريفه بتفسيرين للبيان  
الظاهر وهذا الجسر وبين البياض الظاهر في ذلك الجسر وتعلم ان هذا البيان  
حاصل في هذا الجز الذي حصل الجسر فيه وان ذلك البيان حصل في  
ذلك الجز الذي حصل فيه ذلك الجسر فالجسر والعرض يحصل في كل











والا فان حقا المظهر والذات ليسا بغير فصل فمتى ان يكون ذلك  
حدها بما يمكن في غير صورة ذلك المظهر **قال الشيخ** الجوهر اربعة  
جوهر هو جسم ليس به صورة ليس به مادة وجوهر في مادة والفسر  
الاول للمادة انما هو ان يكون هذا الجوهر مادة او اضافة او اضافة  
ولا اضافة والذي هو مادة وليس فيها هو ان يكون منها وكل شيء  
من المادة والذات مادة فيحتاج الى زيادة على المادة هي الصورة فلهذا الجوهر  
هو المركب فلهذا الجوهر هو مادة بلا مادة ومادة بلا صورة وصورة في  
مادة ومركب غير مادة وصورة **الفسر** قال رضي الله عنه المقصود من  
هذا الفصل تفسير الجوهر الى انواعه الاربعه وتقريره ان يقال قد علمنا  
تأليفه للمادة وحقيقتها وبما اذا الصورة الموجودة في المادة يكون  
جوهر افعال الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون  
مركبا من المادة والصورة او يكون بخلاف هذه الانقسام الثلاثة اعلم ان  
لا يكون في مادة ولا مادة ولا مركبا من المادة والصورة اما الجوهر الذي  
يكون في المادة فهو الصورة واما المادة فتعدها فيها والذات هي عين  
المادة والصورة فهي الجسم واما الذي لا يكون على احد تلك الانقسام  
المثلاثة فهي الجوهر المجردة ومن الناس من يقول هذا الجوهر المجردات  
افتقر في فعلها الى التجرد تامية وهو النفس وان لم يقتصر في فعلها الى  
الذاتية فهو العقل وهذا الحق في الكلام في هذا التفسير واعلم  
ان هذا التفسير لا يثبت الا بانيات ما يرد عليها البانيات انما هي ان يكون  
شعوبها المحللة فان لم يثبت ذلك لم يكن ثابتا للجوهر صورته وانما  
البانيات الجسم مركب من المادة والصورة والكلام في هذا الموضوع  
سلك في غير هذا وبما البانيات ان كل مركب من المادة والصورة فهو جسم  
وهو ما اقام على هذه القضية بوجه لان قولنا كل جسم فهو مركب من

المادة والصورة لا يقتضي ان يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم  
لما عرفت ان الوجبة الكلية لا يستلزم بوجبة كلية بل انما يثبت ذلك  
على مقتضى اصول الحكم وذلك ان الجوهر عندنا هو على ما عرفت  
الجسم على انواعه اربعة اقسام الجوهر هو الجرد فيكون الجوهر هو الجوهر  
الجسم وكل ما كان كذلك فذا مركب من الجوهر والفصل والجسم  
والفصل اذا كان شرط الجرد كما مادة وصورة فلهذا الجوهر هو الجسم  
يكون هذه الجوهر المجردة مركبة من المادة والصورة فثبت بهذا الجسد  
كل ما كان مركبا من المادة والصورة وهو جوهر **الفصل الثاني** في حكم  
الهيولى والصورة اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسائل المسائل الاولى  
في بيان ان الجسم مركب من الهيولى والصورة **قال الشيخ** الانصال هو  
موجود في مادة وذلك لان بقول الانصال وقبول الانصال اما ان  
يكون الانصال انما لا يقبل الانصال الذي هو صورة الانصال  
ان يكون في صورة قبوله لانما يقبل بشا قبله وهو موجود فثبت  
الحال ان يكون في جوهر وجوده يقبل شيئا موجودا والصدق عدمه  
وجود الصد والمقابل عند وجوده المقابل بقوة قبول الانصال هو  
شيء غير قابل للانصال والانصال غير الانصال والانصال قادر  
الاتصال الجسماني في مادة **الفسر** قال رضي الله عنه اعلم ان واجب  
الخص على الرابع فيقول لا شك ان في الموجود وجودا شاعلا للخص  
منه في الجوهر فلهذا الشيء ان يكون قائما بنفسه وانما ان يكون  
في محل ما الاول فهو الماد من قولنا ان الجسم غير مركب من المادة والصورة  
وانما الثاني وهو مذهب الشيخ ومذهب كثير من قبله من الفلاسفة  
قالوا زعموا ان هذا الشيء الممتدة في الجهة الحاصلة في الجوهر والجسمية  
وهو هذه الجسمية هو الهيولى وهو جوهرها والجسم هو هذا الجسم



الترجم في عنوانه الشيخ في قوله المسألة الخمسة هي في الجوهر المفرد  
وعمل الجسد المتصل في ذاته حقيقة واحدة كما هو عند الحسن واحدا في  
هذا المقام من الوجه الذي ذكرناه في الكلام ان يقول بيتا الجسد  
المتصل في نفسه في وجوده ذلك هو الماد من كونه متصلا ولا يشك  
ان اتصاله في الانفس المتصل في قولنا هذا الاتصال اما ان يكون هو الاتصال  
او يكون هو العمل لان العمل لا ينفك عن الشيء مع المتقول والاتصال لا ينفك  
عن الاتصال في نفسه ان يكونا لغيره الاتصال هو الاتصال فلا بد من  
الاعتناء في معنى سوى الاتصال يكون قابلا لهذا الاتصال الفاعل  
ولذلك الاتصال لا يخلو وجبته يظهر ان الجسد مركب من الاتصال  
والعمل في نفس ذلك الاتصال وذلك هو المخلو في المقابل ان يقول  
هذا ما هو على نفي الجوهر المفرد والكلام فيه قد تقدم ان سئلنا ذلك لكان  
سواء لا يجوز ان يقال الجسد قبل الاتصال لكان هو صوابا بالوحدة  
وعند الاتصال زالت الوحدة والطريق هو التعدد واما من هذا  
الجسد وهذا لا يقتضي كون الجسد مركبا في ذاته من قابل ومقول  
الذي هو كونه السوال في الجسد عند وجود الاتصال عليه ما يظن  
بالفصل لان كل واحد من الطرفين يبقى متصلا كما انما الزايل هو الوحدة  
مقطعة وذلك قد مرنا قلناه واولا قد عظم بعصية لما استعذر  
هذه الحجة وحاصل ما يمكن ان يدفع به هذا السوال لاشارة اولى ان يقال  
ان هذه الحجة هي الجسمية يصح عليها ان يعدم بعد الوجود وهو  
بعد العدم وكما كان كذلك فلا يخلو من مادة اما في المقدمة الاولى  
فالدليل عليه ان الجسد البسيط كان قبل القسمة شيئا قاطعا في نفسه  
ثم بعد القسمة حصل جسمان هما ان الجسمين الحادسان بعد القسمة  
اما ان يقال انهما كانا حاصلتين قبل القسمة او ما كانتا حاصلتين

قبل القسمة والاولى لان هاتين الجسميتين لو عدا ما قبل القسمة  
لكان كذلك الجسد مركبا عنها اجمعا لا يكون ذلك - يعني قبل القسمة  
التقسيم عليه واحدا لكانا قسما واحدا وهذا هو ما لا يقتضي ان يكون  
وهو ان يقال انما ان الجسمين الحادسان بعد القسمة ما كانتا  
حاصلتين قبل وجود القسمة بل هما احداهما الا ان هذا يقتضي ان يقال  
ان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل القسمة قد بطلت  
والجسمين الحادسان بعد القسمة قد وجدتا وحدهما ثبت ان  
الجسمية يصح عليها الحدود والزوال واما بان مقدم السانين  
على انهما يصح عليهما الزوال والحدوث ولما كان الدليل على ان  
حدوثه هو سبوقه بالامكان وذلك الامكان لا بد من وجوده  
وذلك الحد هو العيوني وتقرير هذه المقدمة مشهور في الكتب  
فهذا وجه استحقاقه الصحيح دليل الشيخ والمقابل ان يقول المقدمة  
الاولى باطله وذلك لان هذا يقتضي ان يكون ايراد الفصل والقسمة على  
الجسد اعلا للجسمية الاولى واعاد الجسمين حادين وذلك واجب  
انهم من اصبعه في الجسد عدم التميز الاول واحد واحد وذلك  
لا يقول عاقل فان قالوا ان الزوال في الجسمية الاولى وجد الجسمين  
حادين ان لكن العيوني في الجسمين فلا جرم لم يميز ان يكونا شقين  
اعلاما قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان الجسد حين كان واحدا فقد  
كانت هي ولاء واحدة فاذا انقسمت ذلك الجسد فقد انقسمت هي ولاء  
ايضا فاذا كانا لتفسير اعلا ما لم ان يكون قدما للصورة والعيوني  
معاً فيكون لتفسير اعلا ما مطلقا وسقط هذا العدد الثاني الجسم  
المعين عبارة عن مجموع العيوني المعينة والصورة المعينة فاذا انطابت  
لكل الصورتين المعينة فقد بطل اختلافهما من ماهية ذلك الجسم



ويطال ان هذا جزء الماهية يقتضي طيلا لا في ذلك المركب فهذا يقتضي  
ان يكون تفريق الجواهر كما في المروءة لا بقوله عاقل فهذا هو الكلام على  
المقدمة الاولى من الدليل المذكور فاما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل  
ما في الحقيقة والوجود على نفسه فله ما في الكلام على هذه المقدمة وقد  
ذكرناه في كثير من كتبنا فلا يفيد هذا الطريق الثاني في تفريق دليل الشيخ  
الشيخ الى الجسوس متصل بالفعل ومنفصل العقول فكونه متصلا بالفعل  
ومنفصلا بالعقول امران متعارضان والنسب الواحد لا يمكن ان يكون متصلا  
بالاخرين متعارضين بناء على ان الواحد لا يصح عنه الا الواحد لا يجد  
وان يكون الجسوس كاس من اسير واحد اعم له الفعل والمشي عن القوة  
والاولى هي الصفة والثاني هو المفعول وهذا الوجه ايضا قد كنت متكلما  
في مقصدي دليل الشيخ وهذا ايضا ضعيف جدا لانه بناء على ان الواحد لا  
يقتضي عنه الا الواحد قد يباضعف كلما هم في تقرير هذه المقدمة  
قد يقول هذا ايضا واراد عليه كمن وجهين الاول ان المفعول ما ان سببا  
له وجود ولا يكون كذلك فان لم يكن لها في نفسها وجودا مستقيا كونهما  
جزءا من ماهية الجسوس الموجود لان الماهية لا يكون جزءا من الموجود وان  
كان لها في نفسها وجودا فبصدق عليها انه موجود بالفعل ويصدق  
عليه انه قابل للصور والاعراض فحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرناه  
فلا يمتنع اعتقاد المفعول في الماهية الى الماهية وهو باطل لما في  
المفعول من حيث هي موجود مجرد عن الوضع والخبر فيمنع ان يكون  
هو موجودا بالمثل والمفعول في الخبر بل الموصوف بها هو الجسوس  
من حيث هي فيكون الجسوس من حيثها جسمية بالفعل ومن حيث  
انها في العالم الصوري في الخبر والمثل القوة فلهذا الجسمية في خبر  
منها بالفعل في وجود نفسها والعقول في سائر الصفات فلا يجوز

ان يكون الجسوس نفسه كذلك الطرقات وانك في تقرير هذه الجوه ان هذا  
قد ثبت ان الجسوس البسيط في نفسه سمي واحدا ثبت انه قابل للتقسيم  
غير متناهية بمعنى انه لا ينشئ في الصفة الى حلا لا يقبل تقيله الاقسام  
ويثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى العقل  
وهذا يقتضي ان الجسوس لا ينشئ في الصفة الى حلا لا يكون متناهية  
قابلا للتقسيم ولا معنى للاتصال الا في خبر واحد لا يمكن كونه قابلا للتقسيم  
فثبت ان الجسوس منع انتهاء في قبول القسمة الى حلا لا يكون قابلا للتقسيم  
باقيا وهذا يقتضي ان يقال ان بقاء ذات الجسوس بدون الاتصال بالحق  
قد ثبت ان كونه جسمية مستلزم للاتصال وثبت ايضا ان كل جسمية  
قابل للاتصال ولا شك ان الاتصال والاتصال امران متناقضان  
متعادلان والنسب الواحد لا يكون مستلزما للنسب وقالا لا يفتضيه طوله  
لا بد وان يكون الجسوس كاس من سبيبتين احدهما الجسمية التي هي الجسوس  
الاتصال والاخر المفعول التي هي قابلة للاتصال فثبت انه لا بد وان  
يكون الجسوس كاس من جزئين احدهما حال في الآخر واعلم ان هذا الطريق  
ضعيف وبانه من وجوه الاولى لا يجوز ان يقال الجسوس من حيث انه  
جسوس يقتضي كونه متصلا لولا القياس واذا وريد القياس صارا  
قابلا للاتصال ولا يبعد في النسب الواحد ان يوجب ان مختلفين  
محميين شرطين مختلفين في النزول في الطبيعة فوجب السكون بشرط  
ان يكون حائلا في المكان الطبيعي والحركة بشرط ان يكون حائلا  
حاصلا في المكان الغريب فلهذا هي الجسوس اذ ارتكز وحده كانت  
جسميته مقتضية للاتصال اما اذا وصل اليه القياس واوجب  
قطعة وقسمه فانه يصير قابلا لذلك الانقطاع ولا تقسم اليه  
ان مداركهم على النسب الواحد لا يكون مستلزما للنسب كونه قابلا



لمعانده وهذا ايضا قد علم لان من لم يفرق الجوهر عن مستلزمه  
 فمستلزمه الجوهر مستلزمه الجوهر لا انفصال في مستلزمه الجوهر  
 قاله هو في مستلزمه الجوهر لا انفصال مع انها قابلة للانفصال كان شيئا  
 مستلزمه الجوهر وقابل لما خضعه على مستلزمه الجوهر انهم هو لو ان الجسمية  
 مستلزمه الجوهر لا انفصال في الجوهر وقابلة للانفصال وهذا على قانون قولهم  
 عما لا انفصال في الجوهر عن حصوله في الجوهر من الجوهر من حيث تجلها  
 خرافة وهذا المعنى انما يفصل حصوله في الجوهر الذي يكون ما خضعه  
 جوهر جوهر فالجواهر عند غيرهم ليس لها حصول في جوهر ولا اختصاص بمجر  
 في ان كان الامر كذلك استمع كونها قابلة للانفصال فان لم يوافق الجوهر  
 لها في استقلالها المحصول حصوله في جوهر اختصاص بمجره في جوهر  
 هو الجوهر لا معنى للجسمية والانفصال لا هذا ولا كان هذا هو الجوهر  
 خفي في الجوهر لا معنى للصورة معنى في الجوهر الجوهر الرابع انما فطر الانفصال  
 فليس الانفصال عما من شأنه ان يحصل فهذا يقتضي ان يكون الموضوع  
 لا الانفصال والانفصال شوا وهذا فلا كان الموضوع الانفصال الجوهر  
 فاذا سلموا ان القابل للانفصال هو الجسمية في سبط اصله ليس لان  
 هذا كره على ان القابل للانفصال ليس هو الانفصال فهذا حله ما يمكن ان  
 يقال في تقرير هذه الجوهرة فلفظها بها باطله على جهة الوجوه وقوله  
 الذي يدل على الجوهر مستمع ان يكون مركبا من الجوهر في الصورة وقوله  
 الجوهر ان الجوهر لو كان مركبا في ما عبيته من حيز كان كذا واحد متصفا  
 حقيقة وجوده باعتبار ما عبيته من حيز اخر اذا عرفت هذا فيقول  
 ان يكون كذا واحد متصفا من حيث انه هو حيزا واما ان يكون كذا حيزا  
 دون ذلك في قولهم ان لا يكون واحد متصفا حيزا والكل باطل فيقول  
 يكون الجوهر مركبا من الجوهر في الصورة اما ان يستمع ان يكون كذا واحد

منها في نفسه  
 جها

وامتدادا في الجوهرة فلا يثبت لما كانا متصفاين لم يكونا متصفاين  
 وانما في الثاني في ذلك عندهم حال وانما يكونا متصفاين لا انفصال  
 فيكون ذلك الذي هو الجوهر لا انفصال في الجوهر بل يثبت فيكون الجوهر هو  
 دون الثاني فان قلنا ان الجوهر ليس بجوهر في ذاته هو الجوهر في ذاته  
 هو الجوهر لا باطل لان ذلك الذي ليس بجوهر في ذاته هو الجوهر في ذاته  
 بالجوهرة اصله الذي هو جوهر في ذاته وهو يخص الجوهر فيقولون انما  
 حصوله في الجوهر في الجوهر لا حصوله في الجوهر في الجوهر في الجوهر في الجوهر  
 ان لا يكون واحد من هذين الجوهرين اختصاصا بالجوهرة اختصاصا فيهما  
 ان لم يحدث ذلك كانا جوهرين مجردا ليس بجوهرين هذا خلف وان عرفت  
 زائد وذلك ان الذي هو جوهر في ذاته ما ان يكون الجوهر في الجوهر في الجوهر  
 وفلان باطل الكلف في ذلك القول الجوهر في الجوهر في الجوهر في الجوهر في الجوهر  
 الباطل فيكون القول باطلا الجوهرة الثانية هو الجوهر في الجوهر في الجوهر  
 اما ان يكون واحد او كثيرة والقسمان باطلان فيقول القول في الجوهر  
 اما امتناع كونها واحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل والآخر  
 اذا امتنع الما وحصل احد الجوهرين بالشرق والآخر المغرب فانه يكون  
 ذات هذا الما عين ذات ذلك الما الاخر وذلك معلوم القسامة  
 بالضرورة والثاني وهو ان يقال الجوهر في كانه واحدة عند  
 الجوهرين فعدده متصفا بنفسه فهذا ايضا محال لان هذا العدد  
 المتصفا بعدل القسمه ما كان موجودا قبل القسمه لانه متصفا على تقدير  
 ان هو في الجوهر البسيط واحده فلا حدث هذا العدد فلزم ان  
 يقال ان الجوهر في الواحدة قد عدت وقد عدت لان عددها  
 حددان من الجوهر في فلزم ان يكون متصفا في الجوهر عددا للجسم في  
 واحد الجسمين حيزين وذلك لا يجوز باطل وانما القسمه الثاني



وهو لا ينفك عن الجوهر البسيط كما كان واحداً بل كان متعدداً  
فما قول هذا فيقولون ان قولنا لا ينفك كل نفس له يمكن ويروده على  
المتن كقولنا الجوهر البسيط هو على عدة لا ينفك عن الجوهر البسيط الذي هو  
الشيء البسيط لا ينفك عن جوهر واحد من قسمه هو على عدة اذ لو  
كانت هي لا ينفك عن واحدة بالعدد ولما حدثت الحوادث المذكورة  
في الجوهر البسيط ان القول بحدوث هذا التفسير يقتضي ان كل جزء  
منه هو الجوهر البسيط البسيط فهو لا ذلك الجزء من جوهر الفعل عن  
هو على عدة لا ينفك عن سائر بالتحقق والعند لكن الانقسامات التي يمكن  
وضعها في الجوهر البسيط غير متناهية بالعدد فليكن ان يكون  
الجوهر البسيط هو على عدة متناهية بالعدد وذلك حال لا لا الصورة  
الحقيقية في كل واحد منها من الصورة الحادثة في الاخرى لا متناهية حلول  
فالجوهر الواحد في محلين وعلى هذا التقدير لكل واحد من تلك الاخر  
التي هي على الجوهر البسيط على عدة وصورة بالفعل على عدة فكون كل واحد  
منها متميزاً عن الآخر بالفعل فليكن كون هذا الجوهر البسيط مركباً من  
الاجزاء التي لا ينفك عنها بالفعل وذلك حال ثبت ان لو كان الجوهر  
مركباً من الجوهر البسيط والصورة كان هو الجوهر البسيط قبل وقوع  
القسمة فيه اما ان يكون واحداً او متعدداً وبنت فساد القول بها  
فليكن القطع بان الجوهر لا يجوز ان يكون مركباً من الجوهر البسيط والصورة  
الحقيقية الالهية على فساد القول بالجوهر هو ان الجوهر البسيط هو الشيء الذي  
يقبل الانفصال والانفصال فالانفصال عبارة عن كون الجسمين في حيزين  
في حيزين بحيث لا يتصلان بالانفصال عبارة عن وقوعهما  
في حيزين بحيث لا يتصلان بالانفصال فالانفصال عبارة عن وقوعهما  
في حيزين بحيث لا يتصلان بالانفصال فالانفصال عبارة عن وقوعهما

هو جوهر واحد وهو لا ينفك عن الجوهر البسيط هو على عدة لا ينفك عن الجوهر البسيط  
وذلك حال وكان سائر الجوهر البسيط هو على عدة لا ينفك عن الجوهر البسيط  
الكاتب اما القاطن المذكورة في متن الجوهر البسيط هو على عدة لا ينفك عن الجوهر البسيط  
القطول واما قوله في آخر الفصل وكذلك ما يتبع هذا الفصل الذي  
يكون معه من القوي والصورة فالمراد ان هذه المادة كما انها اصل هذه  
الصورة الجسمية فكذلك محل لسائر الصور لا توجد في الجوهر البسيط  
وكذلك محل لسائر القوي المعدية والنباتية والحيوانية والانسانية  
المسألة الثالثة في بيان ان الجوهر البسيط هو الجوهر البسيط  
والمادة الجسمانية لا ينفك عن هذه الصورة لانها ان فارقت فاما ان  
يكون ذات وضع او لا يكون فان كانت ذات وضع ونفسه في جوهر  
جسم وان كان ذات وضع ولا يتصور حصول الذي الوضع لا يتصور  
انفراد قائم وقديماً استعماله هذا في الطبقات وان لم يكن كذلك  
وضع وكانت مبنية على مادة نارية فبنيته فاذا لم يست الصورة الالهية  
لرغبة يحصل في وضع موضع بعينه ولكنها لا يمكن ان يحصل  
الافق وضع بعينه **القول** قاله رضي الله عنه اعلم انما انفتحت كواكب  
الجوهر مركباً من الجوهر البسيط والصورة كان السدوع في بيان ان الجوهر  
لا ينفك عن الصورة عينا الا انما اجل تفسير ما في هذا الكتاب من  
هذا الكلام فيقولوا يمكن وجود الجوهر البسيط عبارة عن الجسمية وكانت  
لما ان يكون متساوياً لها بحسب محسوس ولا يكون كذلك وانما ان  
بالاطلاق فبطل القول بكون الجوهر البسيط عبارة عن الجسمية انما قلنا ان  
يتمتع كونهما متساوياً لان ذلك المتساو لا يتصور بحسب محسوس انما  
يكون قابلاً للقسمة ولا يكون فان كان الاو فهو الجوهر البسيط لا الجوهر  
عبارة عن الجسمية فان كان الثاني فهو جوهر متساو لا غير متقسم



قادر بالمتن في ذلك هو الحق والحق هو الذي لا يتغير ولا يتبدل  
 كونه حقيقة عن الاشياء وذلك لان عند حدوث الجسمانية في الهيولى  
 اما ان يحصل في تلك الجسمانية في كل الاحوال فيكون الجسم حاكما لكونها جابجا  
 عن اجزاء الهيولى من الاحوال وهو ايضا محال البديهة او يحصل في  
 جزء معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمانية الى جميع الاحوال  
 على النسبة فلو حصل في ذلك الجسم في جزء معين لكان ذلك رجحا  
 لا حكمة فيمكن على الاخر من غير من هو محال فيقال لا يقول له  
 لا يجوز ان يقال في تلك المختار حصصه غير معين فيجوز العقد  
 والادارة في حينه يرجع الكلام في هذه المسئلة الى ان هذا هو الحق  
 بوجوده على المختار اما لا يقول هذه الهيولى والفرضا هاهنا  
 عن الصورة الجسمانية فلعلها كانت موصوفة باحوال اخرى وعما  
 في هي الا كانت تلك الحالة يوجب حصول هذه الهيولى في المختار  
 المعين فيسقط ايضا بها الجسمانية فاذا حدثت الجسمانية صارت  
 تلك الحالة موصوفة بحصول تلك الجسم في ذلك المختار المعين وليس في  
 هذا الكلام من ان يقال ان يقال للوجوب لذلك الاختصاص كان محالا  
 قبل حدوث الصورة الجسمانية الا ان تأملها في ذلك المعلوم كانت  
 موقوفة على شرط وهو حدوث الجسمانية ومن المعلوم الا انه لا يتقدم  
 ان يقال تأمل العلة في معلولها يكون موقوفة على شرط الاتزان  
 الطبيعية بوجوب الحركة فيسقط ان يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب  
 ويوجب السكون فيسقط ان يكون الجسم حاصلا في المكان الطبيعي  
 فكذلك ههنا **قال الشيخ** واما اذا كانت مارة استعماله هو ما عين له ذلك  
 الموضع لانه انما كانت ما كانت هناك واما ليست الصورة الهيولى  
 او التامة وهي ذات وضع **قال** فيقول الله عنه ههنا سؤال يذكر

على ذلك الدليل وهو ان يقال ههنا ان كان **نزع** عن مكانا طبيعيا  
 الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكان طبيعي بل نسبة الى جميع  
 اجزاء الكل بالسوية فمع هذا فقد حصل في موضع قد لا يحصل  
 هذا فلو لا يعقل ان يقال ان الهيولى الجسمانية يكون نسبتها الى جميع  
 الاجزاء على التسوية فمع ذلك تختص بجزء معين ولا يجب ان  
 كل صورة مستبوبة بصورة اخرى والمادة حين كانت موصوفة  
 بالصورة السابقة كانت مختصة بجزء معين فلا يتعدى ان يكون  
 تلك الاحوال اسما للمعين المختار بعد حدوث هذه الصورة المتبادر  
 بخلاف ما اذا حدثت الصورة الجسمانية فانه لو وجد في ذلك محالا  
 تقتضي معين الموضع والموضع بعد حدوثها لكن لا يميز من غير نوع  
 واحصا في الاسباب عدم السبب فلهذا يجوز ان يقال كانت الصورة  
 باعراض مخصوصة سوى الموضع والموضع وكانت تلك الاعراض  
 بوجوب الحصول في المختار المعين فيسقط حدوث الجسمانية في البسيط او  
 هذا الاحتمال ليس كذلك **قال الشيخ** ولو كان الهيولى تقتضي وجود  
 عارضا في الموضع نحو وجود المعقولات والصورة ايضا غير ذات  
 وضع بنفسها لانهما معقولان من حيث هي صورة لكان موقفا من بينين  
 وكل جملة معقولين فهو معقول غير ذي وضع **قال الشيخ** قاله في  
 الله عنه هذا هو الحق الثالثة على ان الهيولى لا يميز عن الصورة الجسمانية  
 واعلم ان هذا الكلام في غاية الخط والاضطراب وما من وجه الا  
 انه قال ولو كان الهيولى يقتضي وجودا عارضا في الموضع لكان كذلك  
 فيكون هذا الكلام ايضا لا يقول من يقول الهيولى يقتضي الاعراض  
 ولا يقول مثل هذا قال في الذي يقول الحصر الهيولى لا يقتضي  
 حصول الجسمانية الفرق بين ان يقال الهيولى تقتضي الجسمانية وبين ان







ان يكون اختصاصها بثلث الصور والصور اخرى فيلزم اما الدعوى كما  
 التسلسل والكل يقال فان قلنا بان الصورة السابقة اعم للمادة  
 لقولنا الصورة اللاحقة فلا يقولون ان العرض السابقة اعم  
 للمادة لقولنا العرض اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات  
 هذه الصور اسوالا لثالث هذه اثبات لكن ان هذه الاعراض المحسوسة  
 معطلة بمكانها في غير محسوسة في هذه المادة الا ان تلك المعطلة تكون  
 صور الا اذا كانت مقسمة لوانها على الدليل على انها مقسمة لوانها  
 وانكرها لم يثبتوا هذا المعنى لا يثبت كون صورها بقولنا ان اثبات  
 هذه الصورة باطل على مذهبكم لاننا ان يقال حصلت في الماتر  
 وهذه الصورة هي الصورة لما فيها من الحر واليبس والخفة  
 واللين والشكل او يثبتوا بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة  
 صورة على حدة والاول باطل على قولهم لان مذهبهم ان الواحد لا  
 يصدر عنه الا الواحد ولما في تضامنا باطل لان مذهبهم ان المادة  
 الواحد لا يتقوم بثلاثين معاني ووجه واحدة ولما يطل القسم  
 ثبت فساد ما قالوه **الفصل الثالث** في اثبات القوي **قال الشيخ** كل جسم  
 جسمه فعل دائما في المادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل  
 بجسمه فبجسمه او لقوة فيه او بسبب من خارج ولا يجوز ان  
 يكون لجسمه لان اجسام لا تقاوي فيما يصد عنه فبما هو  
 في جسمه فبما لا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج لان اختصاص  
 الجسم بالمعنى بقولنا ان المعنى من ذلك المباني اما ان يكون دائما  
 او كون لان ذلك الجسم اختصاصا خاصة لاجلها صار لا يقول  
 ذلك لان من ذلك المباني والاول باطل لان لا تقاوي لا يكون دائما  
 اكرا وكما في الماتر والاول باطل لان لا تقاوي لا يكون دائما

الجسم اما اختصاصه بقولنا ذلك لان من ذلك المباني لاجل خاصية  
 في ذلك الجسم فذلك الخاصية معنى غير اختصاصه في هذا هو المباني  
 الغريب لخص في ذلك لان هذا ما لا يرد الى ما ذكرنا من ذلك  
 الافعال المحسوسة اما ظهرت عن هذه الاجسام المحسوسة في ان  
 موجوده فيها وهذه السادي هي التي سميناها بالقوي **قال الشيخ**  
 السبعة فيه مسائل المسألة الاولى ان عبارة الكتاب في هذا الفصل  
 كانت طويلة محيطها بالنقطات منها ما هو المحسوس وهو في ذلك الذي  
 كنهه وهو ظاهر معلوم وصيغة الدعوى ان يقال كل جسمه فعل  
 عنه فعل لا على سبيل التفسير ولا سبيل العرض فذلك لقولنا موجوده  
 فيه وروايله ما خصه به فلهذا لا يرد الا ان لا يفسر ذلك لاختصاصه  
 معناه في الجسم فيقول فلهذا لا يرد هذا الكلام الثاني ان التفسير  
 المذكور غير مختص بوجه ذلك لان مذهبكم ان الجسمية حالة في كل  
 هيكلها اذا عرفت هذا فيقول للتفسير الصحيح ان يقال ان هذه  
 الاثار اما الجسمية او يكون حالها فيها او ما يكون حالها فيها او يكون  
 حالها فيها ولا يحالها واستمر كنهه ذكرها لكون محال الجسمية في ذلك  
 يدل على ان هذا التفسير واجب الذكر وذلك لان العلم لا يستقر قالوا  
 ان كل ذلك فهو واجب لا تصاف بمقداره المعين وسلك المعين  
 ووضعه المعين ووضعه المعينه ولا تقبل الحرف والالتزام  
 في التقدير والافتراء فقولنا هو واجب تصاف لعلك تسأل  
 الاوصاف المعينة لكان ذلك اما الجسمية او لصفة حاله في جسمه  
 او لا لعين الجسمين لا يجوز ان يكون الجسمية لان الجسمية معنى  
 واحد وهذه الاحوال غير واحدة في الاجسام ولا يجوز ان يكون  
 لصفة ثابتة لان تلك الصفة ان كانت واحدة فاما التفسير



وقد بينا وجوبها ولزم التسلسل وان كانت حارة الزوال امتنع ان يكون  
الضعف حارة الزوال لانه لا يحصل له متع الزوال ولما بطلت لاعتبار  
باسرها ثبت ان القوى لا يوجد بتمامها في كل وقت بل قدرة المعين ووضعه  
المعين بطل فتدبر هذا قال الفلاسفة لا يجوز ان يكون في كل وقت في نفس  
بالعبارة التي في سائر الاول ان يكون ذلك الهوى في نفس بل انما يحصل  
الجسمية وحصول هذه القوة المعينة بفصل بين جسمه ذلك الهوى  
وبين مقدرة المعين في شكل المعين ولازمة بهذا الطريق اذا عرفت  
هذا فيقول لم يلزم من كون تلك القوة قابل للاشكال المعينة ان يكون  
نوعه غير متغير لاحتمال ان يكون ذلك الحكم انما ثبت لاجل تلك الهوى  
المتخصصة وانما يتصور ان يكون في سائر اجسامها لاجل هوى  
المتخصصة فان قالوا هو لجميع العناصر واحدة وذلك يمنع ان يكون  
كيفية انما سئلته بهيولها فيقول القوليان هي واحدة واحدة يتناولان  
الكون والفساد حقيقة على ما يعاد ذلك في سائر الكتب انما يتناول  
كل ارجاس بعد استراكتها في الجسمية مختلفة في هذه الاعراض فليكن  
تقليل هذه القوى بكونه اخرى ولزم التسلسل وقد سبق تقريره  
هذا الكلام الرابع لا يجوز ان يكون بسبب تحصيل الفاعل المتخصص  
ان هذا يكون تعاقبا لا اتفاقا لا يكون دائما ولا اكثر باقيا ان كان ذلك  
من هذا الاتفاق في هيئة يقال يخصيص بعض هذه الاجسام بصفات  
مختصة لا موجب فلم يستمر ان ذلك محال وعند هذا الابدان  
يرجع الى كلامهم ان يكون الذي هو في سائر هذه الاعراض  
صاحبة تلك المسألة قد استقصينا في المطول انما المطول في التام  
انما سئلنا ان وجود هذه القوى ان لا يجوز ان يقال لاجل وجودها  
لاننا انما نختص ببعضها كتب مختصين بالقوى وهذه القوى هي

يكون معدان ومختصات واما القوى الحقيقية والوجود الحقيقي وليس  
الايجاب الوجودي على هذا التقدير ولا يكون من القوى الجسمية  
وانظر ان ذهب المحققين من الحكماء ليس الاذلة والله اعلم المستألف  
الثانية في تفسير القوة اعلم ان السنج لما بين ان هذه الاجسام انما يتصور  
عنها الافعال المختصة لها في غير الجسمية قال وهي القوى  
هذا معنى اسم القوى واعلم ان في سائر كتب القوة سبيل النسخ من آخر  
في آخر حيث انما في هذا الكلام ان ذهب الى ان القوى لا  
يكون قابلا لافعالها والموتى والقابل لغير هذه السبب قال  
القوة سبيل النسخ من آخر في آخر ولما في من حيث انما في سبب  
عن سوال تذكر يقال ليس للطبيب بفاعله نفسه فاجاب عنه بقوله  
فاعله نفسه وبسبب العلاج بغيره فالانسان وان كان سببا واحدا الا  
انما علاج منه احدهم والقابل للعلاج هو الحار في قول هذا السؤال  
والقابل ان يقول النسخ انما يتصور فيحصل ذلك الشيء بعلم العبد  
وليس من شرط القوة المؤثرة ان يكون كذلك الا ترى انما في سبب المعين  
لكل ذلك والسبب المعين لكل ذلك والوضع المعين لكل ذلك مقتضى  
طبيعتها الفعالية تلك الطبيعة قوة او حبة هذه الايمان هذه  
الانار ليست من جنس القوى لانها باقية دائمة انزلا وباعدها  
لا من غير ولا سبب المسألة الباقية فاما في سبب الطبيعة  
**الشيخ** ولان كل جسم كمالا ما بين وكيف في سائر ذلك والمجمل لا يكون  
ذلك اذن لا لاجل قوة هي سبب الحركية الى تلك الحالة وهذا اسم الطبيعة  
**التفسير** قال في معنى الله عنه ان ذكر في الطبيعة في الطبيعة عبارة  
عن قوة بوجه حركتها في وسكونها بالذات وهذا المعنى كان في ذلك  
الموضع جاريا حتى شرح الاسماء اعمها اقام الله تعالى في كل من يصدق















وان كان الثاني فاما ان يكون سببا في وجوده او لا يكون سببا في وجوده  
 فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق في العلة بالانابة فيسبب في انساب  
 العلة القاطنة وذلك لان قلة الانسان في سائر الجواهر فيمكن  
 الضدين فانه يمكنه الفعل ويمكنه الترك ويمكنه الحركة وهذه الحقائق  
 والى تلك الاخرى فعدد هذه صالحه لجميع هذه الامور فكل انصاف  
 القصد المحض والسوق للمخرج اليها تمنع صدقها على بعض هذه  
 والى امر الربحان من غير ربح وهو محال فاذا انصاف في هذه الحقائق  
 الى تلك القلة فيزيد في بعض تلك القلة سبب ذلك الفعل المعين  
 واذا عرفت هذا فتقول تلك القلة قبل انصاف ذلك القصد المعين  
 اليها ما كانت سببا لذلك الفعل المعين ففقد القصد المعين في تلك  
 قاعلة خصوص تلك المبدسة المعينة فاذا ثبت ان العلة القاطنة  
 من انساب العلة القاطنة والله اعلم بالحق في انساب في انساب  
 القاطنة لا في وجود الفعل **قال الشيخ** السبب القاطن على المحدث  
 ليس سببا للمحدث من حيث هو حادث من كل جهة لان الحادث له  
 وجود بعد ان يكون ويكون بعد ان يكون ليس بفعل فاعلم ان ذلك  
 الوجود هو المتعلق بغيره ولكن ليس نفسه انه لو كان **قال الشيخ**  
 الله عنه الا ان حادث بعد ان يكون فلهام في ثلاثة احدها الوجود  
 الحاصل في الحال والثاني في العدم السابق والثالث كون هذا الوجود  
 مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت هذا فتقول القاطن لا يزيله في العدم  
 السابق لان ذلك العدم نفي محض في سلب صرف والامر الواقع بالفعل  
 في انساب في القول بان هذا الامر لا يثبت هو عين ذلك العدم الشريف  
 محال وايضا القاطن لا يزيله في كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم  
 لان هذا الوجود من حيث هو حادث فاما ان يكون مسبوقا

وان كان الثاني فاما ان يكون سببا في وجوده او لا يكون سببا في وجوده  
 فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق في العلة بالانابة فيسبب في انساب  
 العلة القاطنة وذلك لان قلة الانسان في سائر الجواهر فيمكن  
 الضدين فانه يمكنه الفعل ويمكنه الترك ويمكنه الحركة وهذه الحقائق  
 والى تلك الاخرى فعدد هذه صالحه لجميع هذه الامور فكل انصاف  
 القصد المحض والسوق للمخرج اليها تمنع صدقها على بعض هذه  
 والى امر الربحان من غير ربح وهو محال فاذا انصاف في هذه الحقائق  
 الى تلك القلة فيزيد في بعض تلك القلة سبب ذلك الفعل المعين  
 واذا عرفت هذا فتقول تلك القلة قبل انصاف ذلك القصد المعين  
 اليها ما كانت سببا لذلك الفعل المعين ففقد القصد المعين في تلك  
 قاعلة خصوص تلك المبدسة المعينة فاذا ثبت ان العلة القاطنة  
 من انساب العلة القاطنة والله اعلم بالحق في انساب في انساب  
 القاطنة لا في وجود الفعل **قال الشيخ** السبب القاطن على المحدث  
 ليس سببا للمحدث من حيث هو حادث من كل جهة لان الحادث له  
 وجود بعد ان يكون ويكون بعد ان يكون ليس بفعل فاعلم ان ذلك  
 الوجود هو المتعلق بغيره ولكن ليس نفسه انه لو كان **قال الشيخ**  
 الله عنه الا ان حادث بعد ان يكون فلهام في ثلاثة احدها الوجود  
 الحاصل في الحال والثاني في العدم السابق والثالث كون هذا الوجود  
 مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت هذا فتقول القاطن لا يزيله في العدم  
 السابق لان ذلك العدم نفي محض في سلب صرف والامر الواقع بالفعل  
 في انساب في القول بان هذا الامر لا يثبت هو عين ذلك العدم الشريف  
 محال وايضا القاطن لا يزيله في كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم  
 لان هذا الوجود من حيث هو حادث فاما ان يكون مسبوقا











فاما بطريق الجوهرية فيكون كذا في الجوهرية وفي الجوهرية من الجوهرية  
 فالمراد من الاولى كثره الواسع والآخر اذا عرفت ان المراد من الاولى في التعريف  
 بالجوهرية ان الواجب الثاني اولى بالوجود من الممكن والجوهرية اولى بالعرض  
 الثالث ان الثانية في حقيقة الكلام في قولنا الجوهرية موجودة لا في موضوعه  
 قولنا موجود لا في موضوعه يفهم منه معنيين احدهما ان  
 يكون وجوده ماصلا وذلك الوجود لا في موضوعه ولا في آخره ان يكون معناه  
 الشيء الذي وجوده ليس في موضوعه والفرق بين المعنيين انك تسمع  
 في الاول ان هو الذي وجوده ان يكون لا في موضوعه فانه قد يحكم  
 بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز ان يكون معدوما وكذا الشيء موجودا لا  
 في موضوعه بل في الشيء الاول لان هو موجود الشيء لا يدخل في ماهية الشيء وهو  
 ما قد جرت عنه فانه ليس هو ههنا معنى لا الوجود الذي ليس هو نفسه  
 فانه في الشيء من الموجودات التي عندنا وقد تدبر عليه ان ليس في موضوعه  
 فلان هذا المعنى لا يكون جديا الشيء وذلك لانه اذا كان شيئا ماهيته انه  
 موجود في ذلك الوجود ليس في موضوعه فلا بد ان اول ساير الاسباب التي  
 ليس وجودها في موضوعه فلا يكون جديا لهولته اما المعنى الثاني  
 هو الذي معناه شيئا انما اذا وجد هذا الجوهرية من الوجود فهو مقوله  
 الجوهرية فيمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهرية ان لا يعمل على المعنى الاول  
 ويمكنك ان لا يعمل الاخر عليه **المتن** قال حتى الله عنه انه في الفضل  
 الاول في الالهيات هذا الكتاب ذكر ان الجوهرية هو الموجود لا في موضوعه وان  
 الله من الوجود في موضوعه ولو لا انه ذكر هذا الكلام هناك لكانت  
 الحق واوولي من قولنا اننا قلنا الجوهرية موجودة لا في موضوعه فانه قد  
 يحتمل مرادنا ان يكون موجودا في الحال لانه لا يكون في موضوعه  
 في الفرق بين هذا المعنى وبين ظاهره انما اذا قلت المعناطيس هو الذي

يكون حاديا للجوهرية انما تدبر في الجوهرية ان يكون وصوفا في التعريف قد  
 احدث فلهذا باطل لان المعناطيس هو الجوهرية حاديا لوجوده فانه لا يكون  
 حاديا للجوهرية انما تدبر في الجوهرية الذي حدث الجوهرية لوجوده فلهذا قد  
 سوي كان حاديا للجوهرية الفعل او لم يكن اذا عرفت هذا فمعنى لاس المراد  
 من كون الجوهرية جوهرية هو انه في الاول والدليل عليه اننا نقول ان لا انسان  
 جوهرية انما انسان فانه هو هو وجوده في الحال فثبت ان كون جوهرية في  
 حال ما يكون وجوده مسكوكا فيه وذلك بدله على ان ليس جوهرية لا يعمل  
 ان هو موجود بالفعل ولتقابل ان يقول لشيء الى على هذا الكلام من معنى الاول  
 ان معنى ذلك في وجود الانسان عالمه ان جوهرية قبل دخوله في الوجود  
 يكون جوهرية فان كان الاول فهو باطل لان لو كان جوهرية قبل دخوله في الوجود  
 لم يكن معدوما جوهرية وهذا هو القول بان المعدوم شيئا للشيء لما ذكر في  
 اول الهيات الشفا استدعجا وحكم على اصحاب هذا المنهج الجوهري  
 وخلة العقل فكيف ستر من في هذا المقام ولما ان كان المراد هو الثاني  
 فذلك لا يدل على ان الوجود غير معتبر في الجوهرية لانه يجمع خاصه ان  
 ان الذي سلك في وجوده في الحال علمه ان اذا وجد فانه حال وجوده يكون  
 جوهرية في هذا الفن لا يفتتح في قوله من يقول ان كون وجوده باعتبار  
 كون جوهرية لان كون وجوده او كون جوهرية امران مطلقان في الزمان  
 الثاني وعند حصول احدهما يكون الاخر ايضا حاصل وذلك لا يقتضي  
 كون احدهما خارجا عن ماهيته او كاختلافه الثاني ان الوجود في نفسه  
 انه لا على ان الوجود لا في موضوعه بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جديا  
 لما عتبه فلهذا البضاد لابل بدله على الموجود لا في موضوعه بالتفسير  
 الثاني لا يمكن ايضا ان يكون جديا لما عتبه فالحجة الاولى ان الجوهرية هو هذا الجوهر  
 لو كان جديا لما عتبه لكانت استازكرا حاديا في اصوله لا في غرضه بل في ذاته

او تدعى ان الانسان في وجوده الانسان  
 عالمه ان جوهرية حاديا لوجوده  
 في الوجود



الفصل التاسع ان يكون عرضا له متعلقا كونه العرض من مقوما للجوهر فوجب  
 ان يكون جوهره جنديا كونه الجنس من ماهية الفصل العاشر ان يكون  
 الفصل الحادي عشر ان يكون النوع وطبيعة الجنس في جند ان يكون امتثالا للفصل  
 من النوع ففصل اخر من الجنس المتشاكل وهو حال الجدة الثانية ان يكون  
 ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد امور ثلاثة احدها كانت  
 الكون في الموضوع وانما كون تلك الماهية مقتضية لذلك السبب  
 بالشيء تلك الماهية النوع من جهة ذلك الاقتضاء لا يجوز ان يكون  
 الطبيعة الجنسية هي ذلك السبب لان الجنس من ماهية النوع والسبب  
 الجنس لا يكون من ماهية النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية  
 هي ذلك الاقتضاء لان ذلك مقتضاها العلوي لا يجوز ان يكون  
 شيئا اخر من شئها مستمع كونه خلاف ماهية النوع فيمتنع كونه  
 جنسا لذلك النوع وايضا فيمتنع ان يكون هذا الاقتضاء امرانيا لا  
 الترتيبية من ذات الامر وان المورفون في جند من الماهية فلا يكون  
 جنسا وانما يخل هذا القسمان بستان الذي يمتثل بجملة جنسا لما عتد هو  
 تلك الماهية التي هي من هذا الاقتضاء ٧١ ان هذا ايضا باطل لان ذلك  
 يمتثل به الجنس ان يكون مقوما مستر كما في بين الانواع وهذا المعنى غير  
 معلوم لان استثناء المختلف في تمام الماهية لا يمتنع استثناءها في التوافق  
 واحد فلا يبعد ان يقال الجوهر المحرود له ماهية والجنس له ماهية اخرى  
 وهما انهما عينان متساوكان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود  
 مع انه لا يكون بينهما مساكنة في شيئا لثابت اصلا وان كان لا مستر  
 كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله على  
 الانواع مقولا على ما عتد قول الجنس على الانواع المحرود الماهية انما قد كونا  
 في شارب كيننا اولي ما عتد على حقيقة اده غير وجوده وان كان لا مستر

كذلك فقولنا ماهية متشاكل في الامكان كانت لا في موضوع فوجب  
 على القول بكون هذا المعنى جنسا ان يكون متعاقبا كاستلجس والفصل  
 وذلك محال لجهة الرابعة لو كان الجوهر جنسا لكان له اول كاستلجس  
 الجنس والفصل فيكون الصادق الاول عن الله تعالى كاستلجس واحد ذلك  
 عند محال لجهة الجليسة كما ما صدق على ما من جوهر ولما ان يكون  
 يستطابق في ماهية ذلك البسيط صدق عليه انه جوهر ويستطيع  
 ان داخل جند من الاجناس لان داخل تحت الجنس مركب والبسيط لا  
 يكون مركبا وهذا يوجب ان الجوهر ليس بجنس وانما ان كان مركبا وجب ان  
 يكون له بسيط وكل واحد من تلك البسيطة يكون جوهر لاشياء  
 ان يكون له جند من مقوما للماهية الجوهر في جند وجود الكلام الاول  
 في كل واحد من تلك البسيطة فثبت بهذه البراهين الجنسية ان الجوهر  
 بالتفسير الذي ذكره يمتنع ان يكون جنسا لما عتد فانه اعلم ان  
 الكتاب فيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المالة الكافية فيمتنع  
 الكلام في قولنا العرض هو الموجود في موضوع **الحاشية** واما الوجود  
 الذي يكون لاشياء في موضوع فيتمه ربه ايضا معيانا وواضح من  
 احد المعنيين انه ليس جنسا وانما يسكن في المعنى الثاني الذي ذكره القائل  
 للمعنى الاجز من الوجود لا في موضوع فيقال ان هذا المعنى ليس جنسا  
 للاعراض لانه ليس داخل ماهيتها ولا لكان تصويره البياض ايضا  
 يكون استعمل على تصويره انه في موضوع وكذلك في **الحاشية** قاله رحمه  
 الله عنه قولنا العرض هو الموجود في موضوع فوجب ايضا وجب ان  
 انما الذي يكون وجوده مع انه في موضوع وانما في ماهية اذ وجد  
 في الاعيان كانت في موضوع فاما ان المقوم الاول اصل الجنس  
 فقد تقدم القول به في تفسير قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع



واما المضاف اليه في قوله لا يكون جنسا لما عتبه من الكون  
 الكيف لا يستلزمه عليه بان قال لو كان هذا الحق جنسا لما عتبه من الكون  
 والكيف كان جوهره لما عتبه بهما غنيا عن الدليل لما عتبه ان جنس الماهية  
 بحيث ان يكون معلوم الشئ تلك الماهية علما بهما الكون ليس الامر  
 كذلك فاما بعد ان يعقل ماهية الكون والكيف يبقى شئان في ذهنه  
 هو جوهره وعرضه وذلك يدل على ان الجوهر لا يكون جنسا لما عتبه  
 والحق ان يقول هذه الحق حصة الاله لا يدلي على ان الجوهر لا يكون  
 جنسا لما عتبه من وجهين احدهما انما تصور معنى حال في جوهر الارض  
 فيصدق حصول الجوهر واللبس والكمالات والمصولات في مركزا لغيره انما  
 بعد ذلك يبقى شئان في ذلك المعنى هو هو معلوم له امر متفق بحله  
 وهذا المعنى هو الجوهر والصورة عند كونه جوهره فعدا حقيقة الصورة  
 حالها يكون كما هو في الجواهر لم يافان ذلك كماله هناك على ان الجوهر  
 ليس جنس وجعل ان يدله هذا ايضا على ان الجوهر ليس جنس ولحيث  
 فتعقل ان لا يعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة بل لا يعقل منها  
 الا انها امر متفق من شأنها ان يكون هذه الالوار والماهية اذا كانت  
 معلومة في هذا الجوهر لم يلزم من العلم بها العلم بعينها وفصلها اما  
 نحن نعقل الان والمقادير بحقائقها المخصوصة فلو كانت العرضية  
 مستقومة بها لزم ما ذكرناه وظهر الفرق واما ان الكون في الموضوع  
 مفهوم بوقوعه في الوجود ليس في موضوع اشار الى سلبه فان كان فصل  
 الكون في الموضوع ليس جنس في ان لا يكون اقتضاء سلب هذا المعنى  
 كان اولي واولها انهما جوهر اخر في تلك على ان العرض ماهية متفق  
 في الايمان كانت في الموضوع فلهذا السؤلا في المصولات في الموضوع  
 واقتضاء هذا المعنى فاما ماهية التي هي المخصوصة لهذا المعنى وكل واحد

من هذه الكلمة لا يصلح لحيث يتو على ما عتبه في الجوهر انما عتبه  
 العرض اما ان يكون ماهية بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك  
 البسيط يصدق عليه العرض ولا يصدق ذلك على الجنس البسيط والحق  
 ليس جنس وانما ان يكون مركبا فاختاره انه يجب ان يكون عرضا صائرا في جوهر  
 الجوهر فتمنع ان يكون عرضا من ماهية العرض فيكون كذا واحد من تلك الاخر  
 البسيطة عرضا صائرا في جوهر الكلام المذكور فان قالوا لا يجوز ان  
 يكون عرضا العرض جوهره لان تلك الاخر ان كانت باسرها جوهرها كانت  
 المصنوع الحاصل منها جوهرها فليكن ان يكون العرض جوهرها فليكن ان  
 كان بعض جوهرها والبعض عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو غير  
 داخل في الجنس البسيط الثالثة الاعراض لا صافية الخرج اليها يكون في الجوهر  
 من الاعراض الغنية بالوجود من الكليات والكمالات فكانت وفي العرض  
 فتكون العرض معقولا على ما عتبه بالتسكيك فلا يكون جنسا في ماهية  
 المسألة الرابعة في بيان ان الجوهر ليس جنسا لما عتبه واهاه  
 ولان الوجود لما كان في موضوع اما ان يكون مع وجوده موضوعا بالطبع  
 او بعد وجوده وما ليس في موضوع لا يلزم ان يكون مع وجوده في الموضوع  
 في الموضوع ولا يعدمه فالوجود له ما قبل ذلك بالذات والوجود هذه القضية  
 ليست من حيث الوجود في المعنى المسار اليه بان ههنا سر كسقديم الاثنين  
 على الثلاثة فانه للثلاث من حيث التعدد بل من حيث الوجود فتكون متفردا  
 في المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متفردا في المعنى المفهوم من التعدد  
 فلا يكون الوجود بينهما بالسوية ويكون لعدمه بينهما بالسوية  
 فالقضية له علم بالان في الفصل السابق ان العرض ليس جنسا لما عتبه  
 استدراكه عليه بان الوجود واقع على الجوهر والعرض بالتسكيك الحاصل في  
 التفرقة في الخارج وكان واقعا على الجوهر على هذا الوجه ليس من حيث



بان لا يصح في تلك الوجودات التي لا يكون في الموضوع انما ان يكون موضوع  
 موضوعا بطبيعته وبهذه الوجودات ما ليس في موضوعه فانه لا يكون مع  
 وجود الشيء الذي في الموضوع ولا بعد وهذا يدل على ان الموضوع ما ليس  
 في موضوعه مستقلا على الوجود لما هو في موضوعه فثبت ان الوجود لا يكون  
 على الجوهر والعرض التسكيلا لما حصل بسببه التقدم والماخر وانما كان  
 الكبرياء وهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا وذلك لان الجنس جزء  
 للماهية وحصول التفاوت في جزئ الماهية محال فان قالوا فالجنس ان العدة  
 لما تقدم من ماهية العدد الزايد او غير مستعمل على الكوا فليكن ان يكون  
 العدد المتقدم مستقلا بالرتبة على العدد الزايد فيكون في العدد عليها  
 بالقسمة فويل ان يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس فلما  
 العدة المتقدم مستقلا على الوجود للعدد الزايد فيكون وجوده الاوكر  
 بعدا فمفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية والتسكيلا انما يقع في  
 الوجود وهو خارج عن الماهية وقوله ههنا دليل اخر في بطلان الوجود  
 ليس جنسا لما تحته فالجزء الاول لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب  
 الوجود لذاته واخلافت الجنس وكل ما كان كذلك اخلافت الجنس كانت  
 حقيقة مركبة فلو كان الوجود جنسا لكانت حقيقة واجبا لوجود  
 لذاته مركبة وذلك محال لجزء المسئلة لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان  
 امتثالا لكل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك الفصل وجوده لان  
 الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع والفصل  
 لا يكون معدوما فيكون وجوده لا يكون لجنس جزءا من ماهية الفصل ففقد  
 امتثاله ذلك الفصل عن النوع والفصل اخر ويلزم التسلسل لجزء المسئلة  
 المفهوم من الوجودية ان كان مستقلا عن الموضوع فيكون زائدا فاذا كان  
 جنسا لما تحته لزم كونه له عرض متوقفا للجوهر وهو محال وان كان غريبا عن

الموضوع لم يكن جنسا لما تحته فليكن متوقفا لجنس من ماهية العرض وذلك  
 محال لان المجموع لما حصل من الجوهر والعرض لا يصلح في الموضوع بل  
 الحاصل في الموضوع هو احدى جزءا الجزء الثاني وهو الجوهر ان لا يكون  
 موجودا في الموضوع فيكون له عرض هو ذلك الجزء فقط فاما هذا الجوهر  
 فانه خارج عن ماهية ذلك الجزء لاخر لجزء الراجعة لو كان الوجود جنسا  
 لما تحته لكان جنسا للممكن كان واجبا لثبوت له بمنع الزوال عنه  
 وكل ما كان كذلك كان واجبا فليزمن ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته  
 واعلم انه لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للواجب لذاته الممكن  
 لذاته لم يكن لما كان جنسا للواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن لذاته  
 كان الوجود جنسا لما تحته لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلاف ما قبلنا  
 فلما كان جنسا للممكن لذاته وكل ما كان جنسا للشيء كان واجبا لثبوت  
 فليكن ان يقال كل ممكن فان الوجود واجب لثبوت له في كل ما كان الوجود  
 واجبا لثبوت له كان واجبا لذاته فليزمن ان يكون الممكن لذاته واجبا  
 لذاته وهذه دلائل لطيفة حتمت جدا وافية الوفاق المسئلة الخامسة  
 في تفسير الاعراض **الاشيخ** الموجودات التي في موضوع منها ما يقع  
 في الموضوع ومنها ما يوجد في الاعلى سبيل الاستقلال ومن غيره  
 اجزاء الموجودات في موضوع الموضوع في نفسه فقط وبعضها  
 الموضوع بمعنى وجود غيره فقط وبعضها الموضوع في نفسه بالثبوت  
 الى غيره لانه نفس وجود غيره بازايله فاولها الوجود المستقر بعد اولها  
 استحتما فالوجود من هذا الذي لا اجل وجود غيره والثالث مستقر  
 مسالا الاول المتناهي مسالا الثاني لاهوه مسالا الثالث الابدي فاما  
 اضغف المتغير في نفسه ما هو بسببه ضافة نفسه كالوضع والوقف  
 ما هو بسبب فليس في غيره ما هو في غيره في حكمه مثل قولك الانه غير



والأكثر واضعها كانت كما كان في غيره كالمفسر قال حتى أشهد  
 عنه أما الإيجاز في المقالة للأعراض فهي التسعة المذكورة في كتاب طبعوه  
 وقد عرفت على الاستقراء فلا فائدة في الإعادة وإنما هي إضافة كون  
 الشيخ من غير أن يبين من نفسه ما ذكرها في شيء من كتب المطبوعة المحضرة  
 وكان ذلك من خواص هذا الكتاب لنفسه الأول أن يعال العرض ما أنت  
 تكون فالله ذات جميع أقسام الكيفية الأزمان عند يقول المرسا  
 مقدرة في كل قسم أقسام الكيفية الأقسام في جميع الأقسام الإضافية  
 الأولى في المقامات وما العرض الذي يكون فالله ذات والزمان عند  
 مقدرة مقدار الحركة والصوت والحركة ومقدرة أن يفعل ومقدرة أن  
 يفعل في الأقسام الجسمية شبيهة مثل تقطيع الأجسام وتقطيعها وههنا  
 أشكال وهو العرض الذي لا يكون فالله ذات لا بد وأن يكون عبارة عن  
 أبهى متباينة متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها الإيجاز في الأقسام  
 على متباينة في كماله كما إذا ثبت هذا فنقول ذلك الذي وجد في  
 ذلك الأول الإضافي أن يكون ممكن الوجود في ذلك في ولا يكون كذلك  
 فإن كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار فإن كان الثاني في الزمان يقال  
 أن الشيء يتغير من المكان في المكان في الامتناع الذاتي وهو حال القسم  
 الذي في الأعراض وهو العرض ما أن يكون صفة حقيقية عارية عن  
 الإضافات وإنما أن يكون مجردا لإضافته ما أن يكون صفة حقيقية  
 يتبعها إضافته من الأول للسواد واللباض من اللب في البهية والنبوة  
 من اللب في الابن وهو معنى يقتضي تشبيه الشيء إلى مكانه ههنا في  
 البحث الأول في الشيء في المكان في مكان حصوله في مكانه نسبة بية  
 في بية ذلك المكان فعلة للتشبيه لا بد من الاعتراف بما في قوله لا بد  
 ذلك فقال قوم أن هذا في ذلك في ذلك معنى حقيقي بوجوب تلك الحالة

الاضافة ومنه من ذكر وجود هذا الشيء إذا عرفت هذا فلا بد أن يمكن  
 جعله من القسم الثالث إذا قلنا بالقول العقلي لما إذا قلنا بالعقل الثاني  
 فإنه يكون الإبر من باب النسبة المجردة البحث الثاني في ما إذا الشيخ في قوله  
 بعض الموجودات في موضوع يكون الموضوع في نفسه هو الذي يسمى  
 بالصفة الحقيقية لا بد من قوله الموضوع في موضوع في موضوع  
 إلى بعض الأعراض والماد من قوله الموضوع في موضوع في موضوع في موضوع  
 حاصل الموضوع في نفسه ولا معلق بشيء سوى ذلك الموضوع وهذا  
 هو الصفة الحقيقية فإنها يكون حاصلة في الموضوع فإن الإضافات  
 لا يمكن تحقيقها إلا من المضافين وما قوله وبعضها الموضوع بحيث  
 وجود غيره فقط والماد من مسمى ما سمي بالاضافة في الصفة اللب  
 الصفة فإنه لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من الشيء المخصوصين  
 ما إذا الآخر في مقابلة وما قوله وبعضها الموضوع في نفسه بالصفة  
 المغيرة فهذا هو الذي سمي بالصفة الحقيقية التي يتبعها صفة  
 إضافية أما أنها الموضوع في نفسه فهو إشارة إلى ما ههنا اللب من الصفة  
 الحقيقية البحث الثالث لا شك أن قولها في الوجود هو الصفة الحقيقية  
 واضعها في الوجود الإضافي المحضة والثالث هو الصفة الحقيقية  
 التي يتبعها إضافة فهو منسوب إلى القوة والضعف والامر في ظاهر  
 البحث الرابع اضعفا لأعراض الحقيقة بما يكون معلولا لحوال البهية  
 الإضافية وهو الوضع فإن الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم  
 وما في أجزاء ذلك الجسم من النسب ونسبت ما بين تلك الأجزاء وبين  
 الأقسام الخارجية عنها من النسب تلك الهيئة عرض حقيقي ليس من باب  
 النسب والإضافات ولكنها في وجودها معلولة للنسب المخصوصة  
 المذكورة فلا بد من كونه صفة لأجزاء الحقيقة هو الوضع في بعض



والاضافة الى اصل الاضافة في هذا المقام العارضة للاضافات سلا الاضافة  
والاكثر فانها ايضا في ان عارضة ان الصغير والكبير فاما اضافات  
الاضافة في قول واضع في انواع القسم الثالث اعني للعرض الذي يكون  
صفة متعينة في بعضها اضافة ما كانت اضافة الى شيء غير قابل لانها  
عن صفة حادثة ويقضي نسبة الى الزمان لكن لما كان عرض قاروا الزمان  
عن عرض كان لا يجوز كان لان اقوى والمواضع والله اعلم **الفصل**  
**في واجب المحل والواجب** وفيه مسائل المسألة الاولى في تعريف  
الواجب **الواجب** كل وجود الشيء فاما واجب فاما غير واجب فالواجب  
هو الذي يكون له دائما في ذلك لما بالذات واما غير واجب **الواجب** قال في  
الواجب هو الذي يكون له دائما في ذلك لما بالذات واما غير واجب  
كان دائما بغيره كان واجبا بغيره واعلم ان المعنى المستعمل في الكتب تفسير  
الواجب ان يكون ضرورة في الوجود ثم الضرورية قد يكون ضرورة دائما وقد  
يكون ضرورة بالاداء بالاداء في تفسير هذا الاصطلاح المسألة  
الثانية في ان الشيء الواحد لا يكون واجبا بذاته وبعينه معا **الواجب** كلما يجب  
للذات وجوده بسبب ان يجب وجوده بغيره ونعكس **الواجب** قال في الله  
عنه الواجب للذات مستمع ان يكون واجبا بغيره وايضا الواجب بغيره مستمع  
ان يكون واجبا بذاته في كل واحد من الواجب بل ذاته الذي يكون ذاته كاقية  
في حصول الوجود فالواجب بغيره هو الذي لا يكون ذاته كاقية في حصول  
الوجود والواجب بغيره هو الذي لا بد من سوا غيره ولو جعلنا الشيء الواحد  
واجبا بذاته وبعينه معا لم يكن ان يقال ان ذاته كاقية في وجوده وغير كاقية  
في ان يجمع بين المتعنيين وهو محال المسألة الثالثة في تفسير المحل **المحل**  
وكلما يجب وجوده عن ذاته فاذا اعتبرناه ما هيته لا بشرط يجب  
وجوده فان كان له ذاته مستمع وجوده فاما لا كان مستمع الوجود فله ذاته

ولا عن غيره فاذا وجوده ذاته مستمع في شرطه لا عليه مستمع في شرطه عليه  
واجب وجوده لا بشرط عليه غير وجوده لا بشرط لا عليه في حده المستمع  
والآخر مستمع **الواجب** قال في الله عني الله عني لا ادري الله عني الله عني  
امثال هذه الشواهد العارضة عن العارضة في مثل هذا الكلام المستمع  
الواجب ان يقال ان الله اعتبرنا ما هيته الشيء مع قطع النظر عن وجوده  
عنه فما وجوده وجوده وجوده فاما ان يكون تلك الماهية مستمع في  
الوجود فيكون هذا هو الواجب لذاته او لعدم فيكون مستمع في ذاته  
يوجب الوجود ولا لعدم فيكون هو المستمع لذاته فهذا الكلام مضبوط  
معقول فان قيل الحق لا لا يمكن باطل وبل عليه وجوده ان الشيء فاما ان  
يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا فهو مستمع في وجوده  
لا يقبل العدم وان لم يقبل العدم لم يحصل الامكان الوجود والعدم وان كان  
معدوما فهو محال علمه لا يقبل الوجود فوجب ان لا يحصل له كماله  
والوجود ولذا المستمع خلف لما هيته عن الوجود والعدم وبنت ان كمال  
واحد منهما مانع من الامكان ثبت ان القول لا يمكن باطلا في سبب  
الوجود اما ان يكون موجودا او غير موجود فان كان سبب الوجود  
كان وجوده المسبب واجبا ولا شيء من الواجب يمكن ان كان سبب  
الوجود معدوما كان وجوده المسبب مستعنا ولا شيء من المستمع يمكن  
ان كان المستمع المحل عن وجود سبب الوجود وعن غيره وكان كل واحد  
منهما فاما من الامكان ثم ان يكون القول بوجوده لا يمكن ان كان مستمع في  
الشيء انما يصدق عليه انه مستمع في الوجود والعدم لو لم يستمع في الوجود  
مع العدم الا ان يجوز هذا يقتضي يجوز كماله في الوجود مع العدم  
وقد لا يوجب القول بان المعدوم شيء وهو محال لان وجوده المستوار  
اما ان يكون نفس كونه مستمع وجوده فاما لا كان مستمع الوجود فله ذاته



الاول كما يقال السواء يمكن ان يكون موجودا او يمكن ان لا يكون موجودا  
 جازيا غير ان قولنا الممكن ان يكون سوا او يمكن ان لا يكون سوا لا  
 يعلم ان ذلك باطل وان كان الحق هو الثاني كان الحكم عليه بالامكان  
 اما للغيرية على الوجود وبنيان فان كان الاول عاذا الكلام المذكور وهو  
 انه يصح نقول الكلام ان الماهية يمكن ان يصير لاهية وان كان الثاني  
 عاذا الكلام المذكور وهو انه يصح نقول الكلام ان الوجود يمكن ان لا  
 يكون موجودا وان كان الثالث كذلك ليس اما ان يكون وجوده نفس  
 ماهيته او مغاير لها فحينئذ يعود السؤال المذكور وهو ان الحق  
 لو كان متساويا لكان ذلك الامكان اما ان يكون عاذا محضا ونقبا صفا  
 وانما ان يكون من موجودا والاول باطل لانه لا فرق بين ان يقال لا مكان  
 وبين ان يقال لا مكان قد علمت ونفي صرف والمثاني باطل لوجوده  
 احدها ان ذلك الامكان صفة للممكن ومقتضى الوجود وكل ما كان  
 كذلك فهو ممكن فيكون مكانه زائلا عليه ولانه التسلسل وهو محال  
 واثبتنا ان يكون الامكان للممكن ضروري فلو كان الامكان صفة  
 موجودة لكان قيام هذه الصفة الموجود بتلك الماهية ضروريا  
 لذلك لو كان المحال موجودا بشرط لقيام الصفة الموجودية لامتناع قيام  
 الصفة الموجودية بالصلح المميدوم وما كان شرطه للواجب بذاته وولي  
 ان يكون واجبا لانه وهو محال واليه ان الامكان لو كان متوقفا على  
 لكان ممكنا لوجوده لانه محال لا يمكن لانه موجودا واحدا بسببه  
 هو وجوده فيكون كل واحد منهما ممكن لذاته فيكون كل واحد منهما  
 لا يكون متساويا لانه محال فيشترط وبهذه الطريق يصير ذلك السؤال واحد  
 لغيره اثباتا وكذا القول في ثبوت كل واحد منهما فيعلم ان لا يكون الثاني واجبا  
 شيئا واحدا للسؤال فيثبت ما ثبتت له الخلف والواجب عن السؤال ان لا يكون

من وجهين الاول وهو ان اعتبار الماهية الوجودية من حيث هي غير  
 واعتبارها ههنا مع الوجود او مع القدم او مع وجود المشيئة ومع عدم  
 غير ونحن نعلم ان اعتبارها ههنا مع الوجود يقتضي الوجوب فيجب مع  
 العلم يقتضي الامتناع اما اعتبارها لاهية من حيث هي لا يقتضي  
 لا الوجوب ولا الامتناع وذلك هو الامكان وهذا الجواب لما يصح  
 مع القول بان الوجود غير لاهية والثاني ان ثابت الامكان في الحقيقة  
 الى الحال محال وانما ثابت الامكان بالنسبة الى الحال محال وفيما ثابت  
 الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل فلم قلتم ان محال محال ان يقول  
 هذا الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان المستقبلي  
 لا يقال قولنا لقال هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن ان لا يصير  
 بعده ذلك لاحتمال ان احدهما ان يكون للزوال وهو الذي جالس  
 حضوره في الحال يمكن ان يبعده في الاستقبال اما الاحتمال الاول فيقال  
 لان التغيير في الاستقبال مشروط بحضوره في الاستقبال الذي هو موجود  
 المحض في الحال والموقوف على الحال محال لكان قولنا انه في الحال يمكن  
 ان يتغير في الاستقبال امر عاذا لا يمكن ان يكون مكلفا اما لاحتمال  
 الثاني فيقال ايضا لان الاستقبال اذا صار كان صادقا في الماضي  
 يعود السؤال المذكور على اثبات الامكان في الحال فانقولنا لانه  
 بان هذا الافناء الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك على وجه  
 فما ذكرتموه فاجب في هذا البديهي فلا يلتفت اليه وبهذه الجواب  
 يقع نفسه الاسئلة والله اعلم المسئلة الاربعة في ثبوت وجوده  
 موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فيكون كل واحد منهما  
 واجبا لذاته فيكون كل واحد منهما موجودا فيكون وجوده على وجود الآخر



فانه يقدّر به بل هو مظهره وجهاً فاذن ذاته بظنه ممكن **النتيجة** قاله يحيى  
اصح منه الواجب للظن هو الذي يكون حقيقة كافية في وجوده و  
الذي يوجب مقتضى على غيره هو الذي يكون حقيقة كافية في وجوده و  
الجميع بينهما **الوجه** الجمع بين المتضمنين المسألة الخامسة في ان واجب  
الوجود لذاته محال ان يكون مراً في حقيقة عن جميع جهات التركيب  
**النتيجة** كما له جز من معنوي كالجزء الحدي وحقاً كالمادة والحق في  
أمر كالمسألة وما هو لا يتردد في وجوده ليس طهره وجزء غيره  
من وجوده في طهره فليس واجباً لوجوده بذاته فهو ممكن الوجود بذاته  
**النتيجة** قاله يحيى أنه عند كل مركب من مركبين فصاعداً فانه يحتاج إلى  
وجود جز من غيره وكل مركب فهو يحتاج إلى غيره وكل يحتاج إلى  
غيره فانه ممكن لثلاثة فكل مركب فهو ممكن لثلاثة ولا شيء من الممكن لذاته  
فلا شيء من التركيب في ذاته واجب لثلاثة المسألة السادسة في ما بان  
كل ممكن لذاته من سبب **النتيجة** كل ممكن الوجود بذاته لا يحتاج  
في وجوده اما ان يكون من ذاته او من غيره او لا من ذاته ولا من غيره وما  
ليس له وجود لا من ذاته ولا من غيره فليس له وجود وليس ممكن الوجود  
لذاته وجوده عن ذاته ولا واجب ذاته فاذن وجوده عن غيره  
**النتيجة** قاله يحيى اصح منه ما حصل هذا الكلام انه ادعى ان الممكن لذاته  
لا يثبت من سبب ولم يرد على هذا القدر البتة فثبت بان الكلام الذي  
ذكره لا يثبت فيه البتة اما ان كل ممكن الوجود لذاته اما ان يكون  
وجوده عن ذاته او عن غيره او لا عن غيره فقول هذا التفسير غير  
صحيح لان ممكن الوجود منسباً إليه الذي يكون وجوده من ذاته  
فقط فانه يكون قوله ممكن الوجود بذاته اما ان يكون وجوده من ذاته  
او من غيره خارجاً عما يقوله من يقول لا يكون وجوده من ذاته

او من غيره ومعلوم ان هذا الكلام نفسه وما طلب الواجب ان يقال ان  
الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته ولا يكون وجوده من  
ذاته اما ان يكون وجوده من غيره ولا يكون من غيره فان كان وجوده  
من غيره فهو المطلوب وان كان لا من ذاته ولا من غيره والشيء الذي  
في اتصال هذا التفسير الاخر له وما لغيره وجود لا من ذاته ولا من غيره  
فليس له وجود ومعلوم ان هذا ليس له اتصال هذا التفسير لهذا  
اعادة لعين الدعوى فلا يكون في ذكره فائدة ففقط انه لا يرد في ذلك  
الفصل لا يجوز القبول ان الممكن لا يثبت من سبب فاذ كان حاصل الكلام  
هذا القدر مما القابذة في ذكر التفسيرات الكبيرة والارادة في المطلوب  
لا سيما في مثل هذا الكتاب المتغيره وانما في وجهه في التفسيرات  
على ان الممكن لا يثبت من سبب فاذ خالفوا فثبت من سبب القول في غير  
الممكن الى المرجح على يد يحيى ومنه من قال انه قد استدل على ان  
فقالوا انما استحققت في عمومنا ان الوجود والعدم بالنسبة الى اللاحقة  
سبباً فحق العقل انه لا رجحان لاحدهما على الآخر لا لسبب متفصل  
وانما القابلون بان استدلوا في هذا الحق بغير علم بان قال الممكن هو  
الذي يثبت من سبب فاذ لو كان احدهما رجحاناً على الآخر لكان حصوله هنا  
الرجحان مناصراً لذلك الاستدلال وجوب الجمع بين المتضمنين وهذا  
الكلام ضعيف لان الماد من قولنا الممكن هو الذي يثبت من سبب فاذ هو  
ان ماهيته لا تقتضي الوجود والعدم وهذا انما يثبت في قولنا ان  
ماهيته يقتضي احد الطرفين فاما ان يقال ان احد الطرفين لا يقتضي  
بشيء لا لذاته ولا لسبب متفصل بل لا من اتصال هذا لا يثبت  
الكلام الاول والاخر عند فان يقال ان الممكن لا يحصل في ذاته  
رجحان على الآخر فانه لا يوجد متفصل هذا الرجحان اما ان يكون هو ذلك



الممكن وغيره من الوجودات بل ان هذا الوجود لما حدث بعد ان لم يكن  
خبره بغير وجوده كما كان محال في نفسه وهذا الممكن مع اننا قد سألنا  
حصوله في الوجود سابق على حصوله في الوجود فينبغي ان يكون له حصول في نفسه  
لكنه قد مضى وما يقابل صيرورة موجود في نفسه وذلك محال ولما  
تقبل ذلك فحينئذ يكون محال هذا الرجحان هو غيره ويجوز ان يكون ذلك  
الغير متماثل في حصوله في ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ولا يخفى  
الموتور لان ذلك حصل في هذا المقادير اعمامة ذكرنا في كتابنا  
الحسيني المطلق والبيت المسألة الثانية في بيان الممكن ما لم يوجد  
في نفسه بل في غيره **قال الشيخ** وجوده عن غيره مع غيره وجوده في  
نفسه لا وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف وان كان  
وجوده عن غيره في مكان ايضا ولم يحصل كساح وجوده عن غيره في  
غيره في مكان في غير زمانه وسنوضح بطلان هذا في الكلام فاننا  
اذا كان وجوده عن غيره في مكان فكون باعتبار نفسه ممكنا باعتبار  
غيره فلهذا **قال الشيخ** انه اعلم ان وجوده في نفسه غير  
احتمالي فلهذا وجوده عن غيره في كل زمان عليه ان وجوده في نفسه غير  
القياس الى غيره وصحة وجوده عن غيره موقوف الى غيره واذا  
في كونه ان حصوله وجوده في نفسه حال العقله عن صدور عن غيره  
في الموضوع عن الحيز في حيث كانت الوجود الملائمة ان وجوده في  
نفسه غير متماثل عن غيره بل في المسألة المقابلة انما كانت  
ممكن في نفسه بل في الوجود فلا بد من سبب فالان يدعى انه ممكن  
صلافة عن غيره ممكنا فلا بد من سبب اخر وان الممكن ما لم يكن صدق  
عن السبب في كونه ممكنا لا بد من سبب والى هذا الداعي  
ان صدق وجوده عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب لئلا يثبت

ان كل ممكن فلا بد له من سبب فان قيل له لا يجوز ان يقال ان الممكن الذي  
استوى طرأه بالنسبة اليه فانه لا يثبت احدهما في الآخر الا بالرجحان  
اما اذا وجد سلب فانه لا يحصل حصول ذلك السبب في وجوده في كل  
عده الا انه لا يقتضي ذلك الرجحان في الوجود لما في من البصيرة  
انه لم يسه الى الوجوب بقوله لا يمكن ولا جلا في حصوله في الوجود  
بقوله لا يستغنى عن السبب فلما انما حصل الرجحان في حيثيات  
يحصل الوجوب لان حال حصول الاستواء كان الرجحان محال اذا  
صار احدا للطرفين راجحا صار الطرف الآخر رجوحا ولما كان الرجحان  
حال حصول الاستواء محالا كان عند حصول الرجحان في كل  
محالا واذا كان الرجحان محالا كان الرجحان رجحا لا رجوحا عن  
النقصين ولما في هذا الموضع وجوده في نفسه فلهذا ذكرنا  
في كتابنا الجزء والفقه وعناية الكاتب حينئذ في **الشيخ**  
في الكل والجزئي وفيه مسائل المسألة الاولى في الوجود  
في الاعيان **قال الشيخ** الكل لا وجود له من حيث هو واحد متماثل  
في فناء الاعيان والاكانت الانسانية الواجب في نفسه فلهذا  
لا صدق ولا صدق انما تمتنع اقربها لا اجل وحالة الاعيان  
لاجل وحالة الموضوع كانه لو كانت الاصل في جميع كان عنها الشيء  
مع احدهما غير اعتباره مع الثاني لمكان يكون من حيث هو واربع  
منه من حيث هو ايض لا فترقا ومع ذلك فانه لا يمكن ان  
يكون ان يكون الواحد موصوفها بالشيء اخر وكيف يتصور وجوده  
بغيره هو وجود جلي وبغيره في جلي هو وجوده في واحدة واحدة  
في الوجود فلا يكون واحدا الذي **قال الشيخ** فانه يثبت له عند الانساق  
المشترك فيه بل في حاله لا يجوز ان يكون له في حاله عند



موجود في الخارج والداخل على ما هو بالضرورة بالعلم ونحوه موصوف  
بالله فلا يكون له من الصفات ما لا يكون له من الصفات او احدا بالمعنى  
موجودا في الاعيان بل ان يكون له من الصفات الواحدة ما لا يكون له من الصفات  
جميعا بل المتعديين فان قيل لا انسان له من الصفات فيكون له من الصفات  
الا ان من صفات ذلك الشخص فله معين وتخصيص لا نقول قد كرسنا  
الوجود في الازمان موجود في الاعيان لا في الموجود في الازمان صورة  
جزئية شخصية حاله في نفسه جزئية شخصية فيكون من جملة الموجودات  
في الاعيان فلا خلاف ذلك الكلام الذي ذكرناه سواسية بانه موجود  
في الازمان والاعيان وانما قلنا ان من صفات الاعيان معدوم لان  
المعدوم لا يوصف بصفات كونه جزئية من جملة الماهيات الموجودة او يكون  
صفة من صفاتها الساتية اليها ان يكون موجودا في الاعيان وفي  
الازمان في الصفات باطلاقها الا في الازمان تقدم بقره في الفصل  
القديم واما الثاني فالوجود في الازمان صورة شخصية قائمة  
بنفس الشخصية والوجود في الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث  
هذه الصورة عن هذه النفس وما كان كذلك فانه يتبع كونهما في  
ماهية هذه الصفات الساتية لو كانت انسانية كلية لكانت المعين لها  
على الماهية وذلك لان الصفات الساتية من حيث ان صفات كونها في صفات  
ماهية كلية وكان بها صفات اخرى غير الصفات الساتية وهذه  
وجوه كثيرة في الاسكالات فقلنا في اها في الكتب الكبرى المسمى بالهدى  
اذ عرفت هذا فنقول ان السمع سترع في هذا الموضوع في بيان ان الصورة  
الذهنية كيف يكون كلية فذكره وجبى الاول ان لا يكون تلك الصورة  
كلية كهيها مطابقة للواقع الاحتمال ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة  
ليست هي عينها في اي مادة لكان ذلك والجزء والاعيان في الوجود

الاشكال عليه من وجهين الاول ان هذه الصورة الكلية في هذه المطابقة  
ان هذه الصورة لو كانت هي عينها في اي مادة النفس لكانت هي عينها  
معين حاله في نفس معينة وحصول هذا المعنى بعينه في الخارج سائر  
المواد الخيرة حاله لان لا انتقال الى الاعراض حاله فيكون له من الصفات  
النفسانية موجودة في الخارج حاله في العقل فهذه الصورة الشخصية  
تتمتع كونه كلية مشتركة بين الاستحسان واذا ثبت هذا ليس بالذات  
وهو ان الذي يمتنع كونه كلياً ان كان موجودا في الاعيان فيكون متخصراً  
معين فلا يكون كلياً وان كان موجودا في الازمان فهو ايضا متخصراً  
معين من الاعراض فلا يكون كلياً وان هذا اليك انما في ان هذه الصفات  
كانت موجودة في الاعيان في حدوث هذه الصورة وسبب وجوده  
في الاعيان بعد وجودها وما كان كذلك كيف يمكن ان يقال ان من صفات  
ماهية هذه الموجودات المعينة لا يقال ان لا يقول ان تلك الصورة هي عينها  
بوجودها في الاعيان بل يقول ان تلك الصورة الشخصية اذا حدثت فيها  
عوارضها وسماتها تسمى بعين الماهية من حيث هي في هذا الساتية  
الماهية هي الكلية لا نقول اننا نقدر بهذا القول اننا نقول ان  
الشخص الموجود في الاعيان كلي بمعنى انه لو خالف عنه اعراضه وسماتها  
لكان الساتية من كل ما كان الساتية في بيان ذلك الصورة كلية فلو ان  
من الصفات الموجودة في الاعيان لو سبق اليك العقل وقبل الدهن منه  
معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الازمان حاصراً في النفس والاعيان  
ان يقول هذا الكلام انما يشترط لوجه ان الحاصل في النفس هو الصورة  
الانسانية فقط وهذا حاله ان الحاصل في النفس عرضي شخصي حاله في نفس  
شخصية وذلك العرضي لواقع كونه فان هذا العرضي من حيث هو  
لم يكن مشتركاً بين الصفات الخارجية وان كان هذا العرضي يشترط



لو كانت عنه غير ماضية ومستمرة في ذاته لكانت له في الشخص الخارجي  
حتى يقال ان الشخص هو الموجود الخارجي ثبت في الذات فاله مسئلة  
الاشياء في بيان تميز الماهية عن لواحقها **قال الشيخ** وهذه الطبيعة اذا  
وجدت في الخارج وجدت كثيرة وهذا الكثرة اما ان يكون لها ذلك  
الطبيعة او كونها تلك الطبيعة او كونها تلك الطبيعة فان كان لا يحل  
تلك الطبيعة فحينئذ يكون كل واحد عن نفسه ولهم ان يحصل الكثرة  
وكل شخص لا يكون ما هو كثر لانه ان كان في ذلك كثره بعرض السبب ولو  
كان في كل واحد منها تلك الطبيعة لانه هو معنى واحد ولو لم يكن احدها  
لاخرى كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه **الشيخ** قاله حتى الله عز وجل ان  
معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى الانسانية متماثل في كل واحد  
في هذا الشخص الواحد في ذاته متماثل في كل شخص في الكثرة متماثلة  
في الحقيقة وفي الطبيعة متماثلة عن الكثرة علمنا ان معنى الانسانية معيار  
لحق الوجود والكثرة غير مستقلة عن الوجود بل هي الوجود بعينه والكثرة  
يعتبرها الانسانية من حيث انها انسانية ليست الانسانية فاذ قيل  
الانسانية من حيث هي واحدة او كثيرة قلنا ان ردت به ان مفهوم  
كل انسانية انسانيته مفهوم الكثرة او الوجود فيقول في ذلك المفهوم  
متماثل في كل واحد من فيكون ذلك المفهوم من حيث هو واحد  
والأكثر وان ردت به ان ذلك المفهوم واحد يتفك عن الوجود والكثرة  
فيقول في ذلك فعال لا بد وان يتصل به اما الوجود واما الكثرة فيكون  
انضام كل واحد من هذه المفهوم بعينه الى معنى الانسانية  
ليست منفصلة عنه **اعلموا بالشيخ** وهذا المعنى في الجبر انهم لانه  
ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجبري بالفعول الا بالضرورة وانما  
صار نوعا لزموا به ثبت به لبيد ان تلك الزيادة شرط لا بد وجوده

او على **الشيخ** قاله حتى الله عز وجل ان لانه من حيث هو انساني  
مفهوم معيار الوجود والكثرة والاعتناء والاشياء صار كما حصل في هذا  
الكلام ان معنى الشخص الجبري من ان يعلل ما فيه فان ذلك لا يخلو انما  
انضاف الى تلك الماهية سبب منفصل فصار ههنا وهذا المعنى في  
الجبر اظهر وذلك لاننا اذا قلنا الطبيعة النورية امر مشترك فيهما بين  
الاشخاص المتماثلة فليعلم ان كون تلك الطبيعة معيارا للمعنى في كل شخص  
فكذلك ههنا الطبيعة الجبرية امر مشترك فيهما بين الانواع المتماثلة  
فليعلم ان كون تلك الطبيعة معيارا للاشياء الذي يمتاز كل نوع في  
النوع الاخر وانما حكم بان هذا المعنى في الجبر اظهر وذلك لان القول  
بان معنى كل مستعمل في الوجود ما هيته في موضوعات الطبيعة واما القول  
بان الفصل الذي يمتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون في الطبيعة  
الجبرية التي تشارك الانواع فيها امر معلوم بالضرورة وليس في الطبيعة  
من تلك الاشياء التي السببية فلهذا السبب قال وهذا المعنى في الجبر  
اظهر واعرف هذا المعنى بقول ههنا بما في البحث الاول في المحط الذي  
يتمنا واحد النوعين عن الآخر متميزة او لا العقل ان يكون من النوعين  
فان يكون عدما الا ان البحث المستقصى في المعنى يستلزم ان يكون عدما  
لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية الموجود  
البحث في وهو ان طبيعة الجنس كانت لهما احدى من انهما  
يقضي ذلك والفصل المعين لهما ان لا يتفك تلك الطبيعة الجبرية عن  
ذلك الفصل المعين فينبغي ان يحصل ذلك الجنس في ذلك النوع وذلك  
مقتضى في كون جنسا وان لم يكن تلك الطبيعة متميزة لذلك الفصل  
المعين لانها لا تسمى من لوازم ذاتها فحينئذ تلك الطبيعة عنه عن هذا  
الفصل فيكون انضام هذا الفصل اليه انضاما لا على سبيل الوجوب











فانما زعمت حاجية الوجود بالاعتقاد في تلك الحالة في امة معينة  
 الجسمي في قولنا استحقاقا فانما يكن فاحلة في تلك الماهية فيكون  
 وجوب الوجود وجوب وجوده من غير هذه القسوة **للمفسر** قال رحمه  
 الله عليه لو كان كتاب الوجود مقولا على كثيرين لكان ما ان يكون مقولا  
 عليها قول الجسوس على قواعد او على النقص على استحصاه وبيان هذا المعنى  
 ان لا يخلو لا يكون واجبا لوجوده مقولا عليها اما ان يخالف بعضها  
 بعضها بالماهية والحقيقة او ليس كذلك بل يخالف بعضها بعضا الا  
 بالعدم فالاول هو قول الجسوس على اقسامه والاول هو قول الجسوس على اقسامه  
 فيقال بل ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط كون المعنى المشترك فيه  
 جسا لا غنى او نوعا لما غنى ان يكون له ما لا يكون عبارة عن مجرد  
 السلب فلو قلنا ان وجوب الوجود معنى يوقى ولم لا يجوز ان يكون معنى  
 سلبيا كما الذي يرد على حصر قولنا وجوده الاول ان وجوب الوجود لو كان  
 مفهوما بقرينة الكمال ما ان يكون تمام الماهية او جزء الماهية او خارجا  
 عنها فان كل واحد من هذه لا يكون مفهوما بقرينة ما خلا ان لا يجوز  
 ان يكون مفهوما بقرينة الماهية وذلك لان العقل معنى كونه واجبا لوجوده لذاته  
 ولا يعقل حقيقة المحسوسية وذلك بدلالة المقارنات ايضا في وجوب  
 الوجود كيفية الشبهة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة  
 للوجود والذات عليه انما لا تستلزم بين الوجود والوجوب والامتياز  
 والامتياز في مقامات كثيرة لا يربط المحل بالموضوع فاذا كان  
 الامر كذلك استمع ان يقال الوجوب نفس الذات فاما الزعم ان  
 يكون خارجا عن الماهية فلا يخرج عن الماهية الا ان يكون معها  
 لذاته واجبا فيكون وجوده قبل هذا الوجوب وجوده هذا خلفا لما في  
 ان الوجوب يستلزم على العلم بالذات كما صدق قولنا مستمع ان يكون قائم

بصدق فيه واجبا لا يكون فيكون له وجوب محض لا على الاكون في المحل  
 على العلم عدم ذلك لو كان الوجوب في الوجود كان ذلك للوجود  
 مساويا لساير الموجودات في الوجودية وفيها لعلها في الماهية فيكون  
 وجوده مزايا على ماهيته فاحتمال ما هية وجوده يكون في الوجوب  
 فليزم ان يكون الوجوب وجوبا في غير الماهية وانما ان لا يكون له  
 الوجوب له ما يثبت لكان فله مستزكا بين الوجوب والذات فيكون  
 بالغير فامتاز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ان كان مقيدا بوقفي  
 كان الوجوب بالذات مركبا وكسر كمكان الوجوب بالذات فذكر  
 هذا خلف وان كان مقيدا بغيره ان يكون لعدم جزاء في الوجود  
 فرضنا ان الوجوب بالذات له وجوده وفرضنا ان امتياز الوجود عن الوجوب  
 بالغير قيد على ولا شك ان ما يمتاز الماهية في نفسها عن غيرها  
 يكون اختلفا في قولنا فيلزم ان يكون لعدم جزاء في الوجود وهو محال  
 فثبت بهذه الوجوب ان المفهوم من قولنا واجبا لوجوده يستلزم ان  
 يكون له ما يثبت له وهو مفهومه على وعلى هذا السند يكون قوله  
 على ماهية على سبيل قول الجسوس على الانواع ولا يستلزم على المقام على  
 الاختصاص ولما في هذا الموضوع اسكالا كثيرة ذكرها في مسابر  
 الكتب ولا سيما في كتاب لا يفتي في اصول الدين في شرح التفسير  
 الفنا في الكتاب ما قوله لو كان واجبا لوجوده مقولا على كثيرين  
 لكان تلك الامتياز اما ان يصير اجبا بالاعتقاد او غير الاعتقاد  
 فالمراد ان امتياز ذكر واحد من تلك الاشياء عن الاخر ان يكون الفصل  
 ولا الفصل وهذا التفسير صحيح الا ان في اجزاء الكلام بظهور  
 ان من لم يقر له بما ذكر واحد منها عن الاخر لا فصل وهو  
 ان يكون واجبا لوجوده مقولا على تلك الاشياء قولنا مستمع ان يكون قائم



وإن استقام على هذا القول في التفسير غير صحيح لاحتمال أن يكون  
كل واحد من تلك الأسماء الواجبة لذاتها يكون شرا في ما هيته  
يكون له مشابهة عن الآخر بما لها ماهية ويكون له شرا في الوجوب  
بما هو له في الحقيقة سلبا والدليل على صحة ما ذكرناه أنه لو كان متباين  
لكان من غير فصل بينهما في السلسل بل لا بد من تعلقه بالآخر  
وإنما يتبين من غيرهما بما هيتهما حقيقة بينهما على ما ذكرنا أيضا  
لا أنه لا يمتنع في وجود ما هيته بسيطة وكل بسيطان يفرضان  
فلا بد من شرا في سلب ما عداها عنهما فإذن تلك البسائط  
يكونان بعدا شرا في ذلك السلك فانه يتبين كل واحد منهما غير  
الآخر في ذلك الامتنان لا يكون الفصل إلا أن يكون البسيط مركبا  
من أجزائه فإذن فالصاحبان الفصل والمفصل إذا كانا حقيقة  
من وجوبه فوجود يكون واجبة الوجود بينهما من غير ذلك الفصل  
أو لا يكون فإن صارت واجبة الوجود الفصل والفصل في أخلة  
في ما بينه العنصرين وقد بنا استحقاق هذا في الظن أن هذا  
الكلام ليس من كلام الشيخ في ذلك لأنه بين في أكثر كتبه أنه لا يفرق  
كون الفصل معقولا في الحقيقة المحض وكونه داخل في ماهية  
ذلك الفصل فيكون معقولا لها بمعنى أنه لو كان سببا لوجودها  
على هذا التقدير فالكلام المذكور هو ما يظن أن الغالب على النظر أنه قال  
فإن صارت واجبة الوجود الفصل فيكون وجوب واجب الوجود  
لذلك سلبا وغيره فيكون الواجب لذلك واجبا وغير ذلك في ذلك  
وهذا الكلام الذي ذكره في بقايل هذا القسم في أكثر كتبه وما أفق  
فإن لم يكن داخل في تلك الماهية فيكون وجوبه الوجود حقيقة  
لغيره من غير هذه الفصل في الواجب ضعيف لأنه لا يلزم من كون

الفصل خارجا عن ماهية الجبر أن يكون معقولا في الحقيقة المحض  
أنه ذكره في ذلك كلاما آخر فقال ولو لم يكن معقولا لم يكن له الوجود  
وجوب الوجود أو لا يكون فإن كان حاصلا وكسرها فلهذا فهو  
ليس معقولا الفصل وهذا خلف وإن كانت واحدة فإن كانت واحدة  
الفصل فيكون هذه الفصل عوارض عن ماهية كونها نفسا  
بالعوارض لا بالفصل وكان الفصل هذا خلف وإن كانت واحدة  
فإن كانت واحدة الفصل فيكون هذه الفصل فيكون لها ما يكون  
انقسامها بالعوارض لا بالفصل وكان الفصل هذا خلف وإن  
بشيء أن لا يكون هذا الكلام من كلام الشيخ فانه سدد به الخط  
الاضطراب ولعل التسبب في وقوع أمثال هذه الكلمات في الكتاب  
كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها فصح  
مطابقا لمثلون أساءة فاسدة ويظنون أنها في الوجوب المحض  
فيثبتون تلك الكلمات المستوحاة على خواص الكتاب وإن أنسخ المثل  
يظنونها أنهم من أصل الكتاب فدخلوا في الكتاب فلهذا التسبب في  
هذه الكتب وفي قد يثبت هذا في ما ينبغي أن كثيرا من الناس كتب  
على خواصها فإذ فاسدة وإن فواظروا أنها من الأصل فادخلوها  
في المتن ثم بما حال بعضهم بتلك الصفحة فإذها من خواصها  
القاسمة قبل هذا أيضا فبعد في كتب الشيخ وبالمثل فليخرج في  
هذا الفصل إلى ما أفق ولما أن كانت غير ما بالعوارض لا بالفصل  
فإن قلنا أن كل واحد مما هذا سبيله فهو من بعبه له وكان ذلك  
الوجود بذاته فهو له له وقد لا يمتنع من الواجب الوجود  
لعله وأما ذلك منه كونه واجبا لغيره أو كونه له هو الحقيقة  
وكل واجبا لوجوده فليس كذلك الحق لأن الحق يتطابق مع الله



تفصيله لا يصير في تلك المعاني لا السببية بغير فصلها عن الوجود لئلا تدور  
الوجود بغيره وذلك محال في علمية كذا في قوله لا بد ان واجب الوجود  
كان متوقفا على كذا فيكون كان تعاضدا تلك الاشياء اما بالضرورة ولا بالضرورة  
فلا يصلح كذا المتضمن في نفسه بل ان واجب الوجود غير متوقف على كذا  
فلهذا المذهب يختم هذا الكلام بقوله فواجب الوجود غير متوقف على كذا  
فقال فكل هذا واجب الوجود لذاته وكذا في هذا المذهب ان كان واجب  
التفصيل في مقتضى المذهب ان يكون هذا وعلى هذا التعديل لا واجب وجود  
الا هذا المسألة الثالثة في بيان ان واجب الوجود يقتضي ذاته فواجب الوجود  
من جميع جهات متساوية متضمنة في صفة من صفاته والدليل  
المستوفى في هذه المسألة ان يقال كل صفة ففرض فلما ان يكون ذات  
واجب الوجود كما هي في ثبوت تلك الصفة او في عدم تلك الصفة او  
في بقاءه او لا في هذه اقسام كان الحق الاول الحق هو الاول وانما في الهم  
دوام ثبوت تلك الصفة او دوام سلبها بعلوم الذات الواجب وان كان  
الذات في حقها لا لا لذات الواجب موقوفة التحقيق في ثبوت تلك  
الصفة او عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف على حصول  
السبب او بطلان تلك الصفة او حصول السببية لمقتضى ذلك المذهب  
الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فليزم ان يكون واجب  
الوجود لذاته مكن الوجود لذاته هذا خلف وهذا هو المذهب المشهور  
على ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهات اذا عرفت  
هذا فتفقد احد المعنى في هذا الدليل ان القول بكون الوجود على صفة  
من صفاته واجب الوجود يقتضي ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا  
بالغير وجوب الوجود بالغير ثم سلب عليه قوله لان واجب الوجود لذاته  
واجب الوجود من جميع جهات لان قوله لا فاذن ما يحسن في ترتيب القضية

على المصح فاما في ترتيب كلام على كلام الغير اجنب عنه فذلك غير جائز للمسألة  
الرابعة في شرح الصفات السببية لواجب الوجود **فان** وان لا  
ينضم وجوده من الوجود فلا يجر له ولا يجر له ولا يجر له فلا يجر له  
له **التفسير** قال رضي الله عنه اجنس كذا الجزء المستقلة والفصل كذا  
الجزء المين وكذا الجزء له فيتمتع ان يكون له جنس وفضل ثم ههنا  
واقفة وشان قوله ولا يجر له ولا يجر له من غير ان يفسر بان جنس الجنس  
علة لعدم الفصل ولا يجر له كذا قال ذلك لان الشيء ان لم يكن له غيره في  
امر داخل في الماهية كان متساويا عن ذلك لغيره بما لا يجر له كذا الفصل  
اما اذا كان متساويا لغيره في امر داخل في الماهية فاما ان يجر له كذا  
امثاله عندنا في آخره فاعلم ان الحاح الى وجود الفصل معطلة لوجود  
الجنس **فالسبب** وان ما هيستأتمه اعني الوجود كذا ماهية معطلة لهما  
الوجود فلا يجر له الا لا يقول علمه وعلى غيره في جواب ما هو **التفسير**  
قال رضي الله عنه لعل ان يقول لك ان واجب الوجود نصيبه عليه  
ان لم يوجد كذا في موضوع ذكرنا ان الوجود لا في موضوع فلو لم يكن  
وذكرنا ان الجوهر جنس اجناس فليزم ان يكون واجب الوجود كذا لا  
تحت الجنس واجاب عنه بان قد ذكرنا ان الجوهر هو ماهية اذا وجدت  
في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا بما يصدق على الشيء الذي يكون  
لماهية عارضة فزال هذا السؤال ولعلنا لم نقول لكلامه على هذا  
الحال فقد تقدم والذي يقوله الان انه لا يجوز ان يكون حقيقة ذات  
واجب الوجود عين وجوده وبذلك عليه وجوده الاول لا يجر له كذا  
الوجود مفهوم واحد هذا المفهوم من حيث انه موضوع قطع النظر  
عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية او يقتضي ان يكون  
بشرط عارض لشي من الماهيات او لا يقتضي شيئا واحدا من هذه المعاني



فان كان لا وجود له فيكون كونه عارضا لما هو موجود واجب الوجود  
 يكون حقيقة محتملة وان كان لا يكون فيجب ان يكون في الوجود  
 عارضا للشيء في الماهيات فاما ان لا يكون هذه الماهيات الممكنة المتوحد  
 اياها كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقة قبحها ويصدق لا  
 يكون متعقبا للوجود فهو ما واحدا هذا خلف وان كان الثالث  
 فينبغي ان يتصور وجود واجب الوجود لا انه واجب الوجود بغير هذا  
 نظرا لما في الوجود وان واجب الوجود معلوم وحقيقة من معلومه  
 وجوده بغير حقيقة الثالث ان كونه سببا للغير اما ان يكون لانه  
 وجودا ولا وجودا مع سبب الاول باطل ولا لكان كل وجود كذا  
 والشيء باطل ولا لكان لتبليغ من علم الشكوت هذا خلف الرابع انهم  
 قالوا في هذه الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها واحدا فلو قيل  
 هذه الطبيعة انما يكون الحلا بعد مجرد فلو طبيعة البعث  
 طبيعة واحدة فان كانت مجردة فليكن كذلك في الحكم فالحسن بعد مجرد  
 هذا خلف وان كانت مادية فليكن كذلك في الحكم فالحلا مستمع ان يكون  
 بعد الوجود ايضا فالو الماهية في الاحكام التي قبل الفصل في الجسمية  
 بحاجة الى المادية وجب في كل جسم ان يكون بحاجة الى المادية  
 في جسمانية ان يكون بحاجة الى المادة اذا عرفت هذا فيقول في الوجود  
 من حيث الوجود حقيقة واحدة فان فتدبر الى الماهية فليكن كذا  
 في الحكم وانما يستغنى عن الماهية فليكن كذلك في الكل والله اعلم المسألة  
 الخامسة في بيان انه لا حاجة الى **الاشيخ** وان لا جبر له ولا فصل في الجبر  
 قال رضي الله عنه انما يلزم من عدم الجنس والفصل عن  
 الحدود ان لا يحصل الفصل الا بعد تركيب الجنس والفصل لكن  
**الاشيخ** من في الحكم والشيء في ان الحلة فصل بالتركيب من الجنس

والفصل في قولنا العدا لا خلاف مركب من اجتماع الحكمه والاضا  
 العدا والعقوبة حقيقة مركبة من الواحدات لخصوصية فليست  
 الحد الذي مركب لا من الجنس والفصل وان كان كذلك فلا يلزم من  
 الجنس والفصل عدم الحد الواجب ان يقال الحد بغير هذا في  
 بذكر اجزاها وذلك انما يعقل في الشيء الذي له جزء واجب الوجود  
 فيمتنع ان يكون له الحد المسألة السادسة في بيان انه لا فصل  
 وان لا موضوع له فلا ضلله **التفسير** وان لا موضوع له في حق الله  
 عنه الضلالتان اللذان المتعاقبان على موضوع واحد فيستحيل  
 اجتماعهما فيه وبمعناها في الخلاف واذا ثبت هذا فيقول **الاشيخ**  
 يكون له ضلالتان اذا كان له موضوع وكل ما كان له موضوع كان  
 الموضوع فيمتنع ان يكون له ضد وهذا الكلام صحيح في موضوعات  
 كل واحد في محل فانه يحتاج الى ذلك الحد والحال في ذلك مع الخلاف  
 وايضا فيقول الضد فيلزم من المانع المساوي في القوة وذلك  
 في حق واجب الوجود محال لان واجب الوجود لا يترك واحد في اسوة  
 ممكن والواجب لانه اقوى من الممكن لانه المسألة السابعة في بيان انه  
 لا بد من **الاشيخ** وان لا يقع له فلا بد من **التفسير** قال رضي الله عنه انما  
 البرهان على امتناع التغير عليه فيقد سبق تقريره لكن في هذا يجب الحجة  
 وهو ان ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من حيث  
 شجاعة امر ما بر القوت انتم متنع التغير عليه فاما اذا كان له قوة  
 من حيث له قوة في اللفظ من هذا فكيف يمكن حصول ذلك على هذا  
 المسألة الثامنة في بيان **الاشيخ** وهو في بيان ان جميع الماهيات  
 بل في سببها وبعده نقض وجودها وهو محال في وجود الذات في  
 ان يعقل للذات غير انما في وجودها في الوجود والغير في الوجود







من خارج يسمى هو وليا به بطا ان بعض هادو بعض حتى الطائفة  
ان يكونوا كان هو عينه في اية ادم كانت فكانت ذلك الميزان واي  
واحد منها سبق اليه الفهم قل الاخر ان هذا الامر في المنفصل **التفسير**  
قال هو الله عز وجل لا يدرى ان الشئ لا يكونان يكون وجودا في الوجود  
استعمل خيال ان الموجود في الوجود ان كيف يكون كليا فان لم يكن بالان يكون  
الشيء في الموجود في الوجود ان كيف يكون كليا فان لم يكن بالان يكون  
لا يكون كليا في المستتر كما في الكلام الذي ذكرناه في الاعيان عايد  
عليه في الوجود ان يكون من الناس من قال القول بان الشئ لا يكون  
وبذلك قوله في وجوده الاول ان هذا الشئ ان يكون وجودا او معدوما  
والشئ ان باطلان في قول القول بان الشئ لا يكون وجودا  
لان كليا في وجوده اسم وبذلك قوله في وجوده الاول ان هذا الشئ ان يكون  
يكون من وجوده او معدوما والقسمان باطلان في قول القول بان الشئ لا يكون  
ايضا يمنع ان يكون وجودا قبل ان يكون له الوجود اذ فاعلم ما هو  
حال واعلم ان هذا الشئ ان الله تعالى لا يدرى شيئا وهو خطا عظيم  
ومع ذلك لا يدرى ان هذا المذهب ان كان منقول لا عن قوما الا ان  
الا ان الله تعالى تغني عليه الحق تعالى في الوجود ان الله تعالى  
الكليات فكان هذا القول الذي ذكره ههنا رجوعا الى تلك المقالة  
المذكورة واما قوله في موضع المكية في ذابرة فقد جاء بالشيخ عن  
هذا القول في كتابه ان كانت بان قال هذه الكثرة غير واحدة في الذات  
بل في قواعده الذات ولو زعموا ذلك لا يمتنع في وحدة الذات ونحن  
قونا هذا الكلام في شئنا كانت الاشارات بان قلنا الوحدة ابعد  
الاشارة الى الكثرة ثم انها تصفة لا بين وثلاث الالاف وربع الاربعة  
وهذا الى ما لا نهاية ولم يكن حصول الكثرة في هذه الامور لها وجود

فادعاني وحدة الموضع فكذلك هو واما قوله في كونه الشيء الواحد فبالا  
وقال ايضا وهو محال فقول لا تسلم بان محال واما قوله في بيان  
استماع هذا على ان الواحد لا يصدق به الا الواحد وذلك قد اطلت  
في سائر كتبنا واما قوله وليس له معقول وجودا في الذات فبان ان الشئ  
عن الوجود والوجود فاعلم ان هذا الكلام كبر المذهب ان في كنهه فلا سفة  
وهو عجيب قال هو في ان الشئ يوجد عن المواد وانما في شئ في شئ  
عنه عن محل على انها وان عاقل لا يقول له في كونه في شئ في شئ  
الشئ عن المحل كانت عالمه لجميع الاشياء ان يكون في وجوده في شئ في شئ  
لما كان كل واحد منها وجودا فاما بنفسه كان عالمه بالاشياء فثبت ان  
هذا الكلام محال من كل الوجوه المسألة العاشرة في استبعاد وتعالى  
قادر قال وهو قادر الذات لهذا لانه لا يدرى ما هو وجوده في شئ في شئ  
عنه وتصوير حقيقة الشئ في الوجود في وجوده في شئ في شئ في شئ في شئ  
غير نفس الشئ ويكون العلم بنفسه قدرة واما ان كان نفس الشئ في شئ في شئ  
موجب لربك العلم قدرة وهناك فلا كثره بل انما هو وجودا لاشياء عنه  
من جهة واحدة فاذا كان كذلك فكيف عالمه بنظام الكل ليس اتحاد  
هو كونه قادر ان لا يفتيه ولا غير **التفسير** قال هو في شئ في شئ في شئ في شئ  
القدرة هي الصفة الموزنة في حصول الاثر اذا عرفت هذا فزعم الشيخ  
ان الموزن في دخول السمكات في الوجود هو جملتها اذ لو كان الموزن  
فيها امر اخر لوقعت الكثرة وذلك محال ولعل بان يقول بانه قد يرات  
يكون الموزن في دخول السمكات في الوجود صفة اخرى غير العلم لزم ونحو  
الكثرة في الصفات لا في الذات وقدرة الشئ ان ذلك ليس محال  
لتجميع الى تفسير العاقل الكتاب واما قوله وهو قادر في الذات لهذا لانه قدرة  
له قادر الذات لاجل ان كان الذات فاستان ثبت في الموزن في وجود



التي كانت على ما كان في الدنيا من قبل ان يخلق بها هو في قدرته على ما اراد  
فان لم يدر ما هو وجود الله في نفسه ويحقيقه الشيء اذا لم يدر  
في ما هو ذلك الحقيقة في شيء غير الله فهو لا يكون له في نفسه قدرة  
فان لم يكن في هذا الوضع من وجهين الاول ان هذا يجري مجرى  
الاستدلال على ان قدرة الله تعالى هي من علمه وذلك لان ما يحتاج في  
صحة تلك المسئلة في وجوده الى شيء من كونه سبحانه وتعالى علما  
بما هو سبحانه يكون قدرة على ما عين به بها والعلل ان يقول انكم  
انتم ترون قدرة الله تعالى على الاشياء عين علمه بالاستنباط وليس على  
ذلك بل ان يقول ان الاشياء في الوجود يكفي فيه علمه تعالى بها وهذا  
اعادة الدعوى فان لم يدر العلم ان كانت الشئ بنفسه باطل الجدل في ان  
قدرة الله سبحانه على ما هو وجوده الكمال قدرة من ان يكون تعالى علما  
بالاشياء فيكون سبحانه قادرا على كل شيء فيكون له في كل شيء قدرة  
تعالى علما بالاشياء فيكون سبحانه قادرا على كل شيء فيكون له في كل شيء قدرة  
ان يكون تعالى بالاشياء وهو عين كونه سبحانه قادرا على كل شيء فيكون  
لهذا الوجه في هذا الكلام انما هو في الجمع بين هذه المسائل في المسئلة  
التي هي في ما كان له سبحانه وتعالى قدرة في ما هو  
المساويب والاضافات وان لم يكن في القرآن سبحانه قال الله سبحانه  
وتعالى تبارك اسمك ذي الجلال والاكرام واسأله الى المساويب  
الاكرام الى الاضافات وانما هي السبيل على الاضافة لا تترك في ان  
المساويب انما هي من حيث هو هو وما الاضافات فلا بد في حقيقة امر  
غيره لان الاضافة لا يكون له وجود المضافين وما يكفي في قوله  
وذلك الشيء في نفسه معلوم بالاشياء على ما لا بد في حصوله مع ذات الشئ  
من غير ان يكون له في نفسه ذلك الجلال على ذلك الاكرام وتزعم الى

المن من الكبر **و** هذه المسئلة هي في الاصل اعتبارا من واقع  
اضافه وانما ذات فلا تترك على الاصول والاضافات لا يستقيم ان يكون  
له اضافات وكثرة سلوب **و** قال في نفسه واجب وجوده لا بد  
وان يكون وصفا بالاضافات لان سبيل النور وكونه سبيل النور في  
بنيته وبين غيره والعلل ان يقول الاضافة عند الحكم بوجوده في الاعراض  
فكونه سبيل النور اضافة بينه وبين غيره وكونه حاصل الامور غير كونه  
مستقلا على غيره وكونه اضافة بعد اضافة اضافات في ما كان له  
يحدوث هذه الاعراض في ذاته تعالى وذلك يقع في ان يكون له من  
الغير على صفة من يقول وايضا وصوف بالسلوب وذلك لان  
حقيقة كونه سبيل ما على اضافة اضافات انما هو في نفسه  
بالاضافات والسلوب وانما هو وصوف بينا والاضافات في نفسه  
انها اعم والادلة على بقية ما اذا ظهرت هذه المسئلة في حقيقة  
ان صفة تعالى محصورة في الاضافات والسلوب المسئلة الثانية هي  
في العاقل في كل شيء في شأبه تعالى **و** ان حصل في نفسه  
المسائل يحصل وبسبب كل سبيل سم حصل **و** قال في نفسه  
اعلم ان الاستدلال الذي يطلق على الشئ لما ان يكون له في نفسه من ذات  
ذلك الشئ وصفة خارجية عن تلك الذات لاحقة بها لما العنصر  
الاول فقد قيل ان من تمتع الشئ في حق واجبه لوجوده لان حقيقة  
المسئلة غير معلومة الحلق وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم  
له واما ان يقول اننا نعلم من نفسنا اننا نعلم تلك الحقيقة في  
الشيء فكيف نعلم ذلك فلهذا سبحانه وتعالى مرفوع بعضه في  
او يقول ان حلال الحق لا يتقبله كذا في قوله الذي لم يدر في  
حصول العلم بها في نفسه لان يكون ذلك ممكنا لم يدر في حصوله لان



فكانه فكانا لا يجوز من غير وجه محال في تقدير وقوع هذا المحال  
لا يمكن ان يكون له غير وجه محال فيكون ذلك لا يشترط ان لا يطرأ  
وما لا يشترط ان في وقوع الاشياء الدال على لزوم جزاء الماهية فهذا في  
حق وجوبه لا في وجوده محال لا يثبت له سبحانه وفعالي منزه عن جميع صفات  
الركيب وما لا يشترط ان ذلك هو الاشياء الدال على الصفات تلك الصفات  
اما ان يكون غير حقيقي او صفته حقيقية مع اضافته اوصافه  
حقيقية مع سلبه وصفه حقيقية مع اضافته مع سلبه ولا يمكن  
منه ان لا يفسد حقيقة بمعنى كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفات  
كان في هذه الاشياء من حيث النبوت في حق الله سبحانه وفعالي في  
قوله هو متعين ان يكون لا يشترط الدال عليه اما ان يسل على سلبه وفعالي في  
قوله على ان يركب مع هذا قال وان جعلنا في حقيقته كل اضافته  
محتمل في حقيقته كل سلب اسم يحصل وتلك ذكر الاشياء الدال وهو  
ركب من الاشياء الدال على سلبه وفعالي في قوله تعالى وما لا يشترط الدال  
على ما يركب من الاشياء الدال على سلبه قوله الله سبحانه في قوله تعالى  
وما لا يشترط على كل ما استواء وان لم يغير سابق عليه الله سبحانه  
المالحة حشر في حقيقته القول في كل واحد من استمارة علمه انه ذكره في  
سبحانه في هذا الواقع فحشد افق الاول كونه تعالى قادر على **الشيء**  
لذا قيل له قادر فهو تلك الذات ما خوذة باضافته صحة وجوده والكل  
حده الصحة التي لا يمكن ان لا يمكن ان لا يمكن ان لا يمكن ان لا يمكن  
يكون المردم عنه لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهات  
**قوله** قال تعالى في حقيقته علمه ان كونه تعالى قادر على ما يشاء كونه متعلق  
لا يشترط ان يكون له في حقيقته المصدرة والمصدرة من غير  
اضطراب انما هي في حقيقته علمه ان كونه تعالى قادر على ما يشاء كونه متعلق

الذي كونه لكن بالامكان العام لكن بالامكان الخاص والمالحة انما هو في  
الشيء اما ان يورثه مع وجوده لا وجوده في قوله تعالى وما لا يشترط الدال على  
ان يورثه مع وجوده لا وجوده في قوله تعالى وما لا يشترط الدال على  
الشيء في قوله تعالى على الختام اما الواجب بالذات فكذلك لا يورثه من غير  
ذاته الواجب الذي يرد وما الفاعل الاختيار فمثل كونه الواجب  
فعله لا يفعل له الاختيار بل انما عرفت هذا فحده هو انما يورثه  
لا ادراكا تفقوا على انما على انما على انما على انما على انما على انما على  
وقال في حقيقته بالذات وهو وان كان لا يورثه من غير هذا اللفظ ان  
حقيقته في حقيقته ذلك والشيء صحيح في هذا الموضع فانه قال في حقيقته  
وجوده لا يشترط له ليس بالامكان الخاص بل بالامكان العام وذلك  
لان الامكان الخاص هو ان يورثه مع وجوده لا يورثه من غير هذا اللفظ  
بأنظر له الامكان العام فانه يورثه مع وجوده لا يورثه من غير هذا  
قوله انما على انما على انما على انما على انما على انما على انما على  
باعتبار فحده ان يكون نافية في قوله تعالى في حقيقته علمه ان كونه  
الامكان الخاص واعلم ان هذا الكلام هو الذي عليه يقولون في ايات  
كثيره تعالى وجوبا بالذات وفي قوله تعالى في حقيقته علمه ان كونه  
نقرا في المقام الاول فحده ان قالوا كونه لا يورثه في قوله تعالى في حقيقته  
العام اما ان يقال له كان حاصله او لم يكن حاصله فان قلنا انه كان  
كان الفصل واجب الوجود لان لما لا يورثه من غير وجوده فحده  
فحده المبرجات لا يورثه من غير وجوده فحده المبرجات لا يورثه من غير وجوده  
فحده الامر احد الامور التي لا يورثه في حقيقته علمه ان كونه تعالى قادر على  
المحصل واما اذا لم يحصل كما لا يورثه اما لا يورثه من غير وجوده  
لان حصل البعض واما البعض فعلى ذلك انه لم يكن في حقيقته







بعض تلك الماهيات التي هي في الجوهر كان ذلك الحق اذا صار من لوازم تلك  
الماهيات وجب له وجود الكلام للشيء من ان له الماهيات الماهيات  
فان لم يملك الجوهر ان يثبت ان شيئا له تعالى فاعلم ان وجوده في الجوهر  
الحيوان والنبات والجمادات والاشياء والحيات والاشياء والاشياء  
وهو سبحانه على كل واحد من هذه الماهيات سابقة سادته للقول في  
معرفة حلاله املا الاول وقال المفسر هذا هو الله عنه فقد كتبت  
الى بعض اكار الملوك كما فعلت الاختصاص الاعراف بالافعال المتبادر  
وتسليم التكليف وذلك لان هذا العالم ان لم يكن له وجود وان كان  
له وجود الان ذلك الموروث وجب وان كان ذلك المورث فاعلم ان  
اكنه لم يكلف عبارة في حلاله فالحاجة فاحصله لكل ما لو كان للعالم  
سوي كما هو مكلف فيكون ذلك قد استوجب له القابل العظيم فثبت  
ان هذا المذهب اقرب الى الاحتياط فكان في القول والتكليف  
بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة فانها اعطيت المسائل الله  
الالهية وقد استقصينا في هذا في سابق كتابنا والله اعلم **قال الشيخ**  
فاذا قيل واحده من وجوده لا يظهر له وجود لا من وجوده  
الشيء يقع عليه من حيث عباد السلب **الشيخ** قاله في الله عنه  
هذا هو الكلام في تفسيره في شجانه وتعالى واحدا له معنات  
لحدده ان واحد بمعنى انه ليس في الوجود وجود اخر مساو له  
واجب الوجود فلا في واحد معنى انه في ذاته غير مركب من الاجزاء  
ولا يماض في النقطة والوجود لا يصدق في حقيقته انه واحد المعنى الاول  
ويصدق بالمعنى الثاني ولا شك ان كل المفهومين سلب **الشيخ**  
**الشيخ** واذا قيل انه حق في وجوده لا يزل وان وجوده هو على ما يتقدم  
فيه **الشيخ** قاله في الله عنه هذا هو الكلام في تفسيره كونها على

الحق هو الموجد والمباطل هو المقدم على كل شيء في الموجودات والوجود  
هو واجب الوجود لا من كان الحق الموجد به يكون حقا وهو في الحق  
لا ان الحق الاشياء بهذا الاسم لا ذلك اعتقاد وجوده في العالم عن  
يوجد هو الحق اعتقادات بالحق بغير الاعتقاد **الشيخ** واذا قيل في  
انه موجود لا يتصور وجود ذلك في العلم لا في الاما لان معناه العلم لا  
الفاعل **الشيخ** قال في حق الله الحي هو الله الذي هو الله في ذاته  
الى العالم وكونه فعلا لا مساوية الى القدره فاما ثبت في كونه فاعلم ان الحق  
وجب ان يكون له الحق ايضا كذلك وليت ما فقد يطلق على الحق  
بالله كونه باقيا على حاله الاولى يقال للشيء الذي ثبت على القدره في  
ما قبلها كانت متممة منها خذ واما اذا بطلت عنها تلك القدره فقد يقال  
انها كانت متممة من قبلها لا في حيا الماهيات وهذا القدره في جميع  
المفردات التي هي في العالم والاشياء في الاشياء وهذا المعنى في كل شيء  
في الحقيقة ليس له هو فليكن قال شيخنا في هذا لا اله الا الله **الشيخ** واذا  
قيل ان بعضه من معنى انه كمال الوجود وهو في المقدره والمقدر فان من كمال  
شيء هذه الناحية وبها لا يميز لانه في وجوده من وجوده وانما يميز في كماله  
في التواصل ويصير البعض والافتقار الى الوجود بالضرورة والمعنى في الافتقار  
اختصاصا في **الشيخ** قاله في الله عنه اعلم ان الحق ليس بغير اما ان يكون بغيرها  
التي ذات الشيء والى قاله وكذلك كونه غير لما ان يكون واحدا الى ذاته  
في اولي افعاله اما الحرية العائدة الى ذات الشيء او الى افعاله وكذلك كونه  
شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته فاعلم في الله الان كل كمال وجمال في  
حقه في لفرده وحاصله من الفعل والشيء فاعلم ان لا سلطان واجب  
الوجود كذلك لا فاعلم ان الله على انه واحد في وجوده في ذاته وجميعه  
في جميعه فاعلم ان كماله في كماله في كماله في كماله في كماله في كماله







ومن حصول هذه اللغة غير معقول على هذا القول فان قالوا فحينئذ  
لا يقولون هذه الادرار عن الله بل يقولون هو جلي الله فيقولون  
ان قلنا هو الذي قد سقط اليه كذا فانما يقولون الموجب قد سقط  
في قوله على سقط فلم لا يجوز ان يكون مقتضا الادرار حصول هذه اللغة  
المستبعدة بالذات في وقت على تمام الله في وقت قد قد ان المستبعدة يحصل  
هذه الحالة فاما الكبري وهو قولنا ان كذا حصل هذا الادرار في وقت  
حصلت هذه اللغة على ان هذا الادرار حين هذه اللغة فيقولون هذا  
ايضا باطل لا لانه من حصول اللغة في الحقيقة قد باطلنا في حصول  
الوجود الا ترى ان التوحي وفصله الخاص به وخاصة الخاصة به متلازمة  
تقيا واما ما مع حصول اللغة في احدى الاضافتين لا يترتب فيها واما ما  
مع حصول اللغة في اخرى الاضافتين لا يترتب فيها انما في هذه  
اللانته في بعض الصور فاذا كانت اللانته في الحقيقة في الكل لا يجب  
للوجود فاللانته في الحقيقة في البعض كذا في جواب هذه **القول**  
اهل الملازم **القول** قالوا في هذه الماد من كمال اللغة وهو انما  
ادراك الملازم وانما بل في قول هذه التفرقة في وجود وجود الوجود  
ان لا يجب في كل صف وان يكون مكتسبا من تصور آخر سقطه لا  
لهم اما الله وما المستلزم واما باطلان بل يجب لانها التي تصور ليست  
عنه عن التفرقة في الوجود لانها تلك الامور التي تتركها في جواها او  
غيرها من نفس الجاهل ابدسيا وهذا التفرقة بينهما وبين غيرها اياها  
بوجودها ولا شك ان الله والامر من هذا الباب فكان لا يستحال ان يترتب  
ما عساه عينا الثاني ان تفرق الشيء بما هو حق منه منه عسى للخلق  
والله يكون له الامر لا يكون له اللغة لانه حاصل للكل في جهة العقل  
الحس فاما الملازم ما هو وان ذكره هو عين هذه الحالة المستبعدة

فان شككنا ان يكون هذا التفرقة من باب تفرقة الاطراف لا من باب  
باطل انك ان كانا كذا من الملازم ما هو حق جواها وصحة ما يسط  
ان يتقبل ما هو جواها من بطلان هذا معقول فانما كذا باطل الطاهر  
لا يحصل باطلنا وهو حق مادة الحيوية والصحة الا ان على هذا التقدير  
لا يمكن ان يقال ان معرفة الحقيقة او حقيقة الله لا تترتب على غير ما يحصل  
في بطلان ان كان المراد منه كماله تترتب قوة الحيوية والصحة فيكون  
مباينا او خلافا لهذا باطلنا وعكسها الطور فلان لا يجوز انما العاكسة  
والقول في هذا لا يثبت الاصلية لحدوث الحيوية والصحة فوجب ان يكون  
الاستدلال باطلنا الحق في الاستدلال باطلنا الذي هو في واقع الوجود  
واما العكس فاذكر ان التفرقة في بطلان ما يقتضيه وان كان كذا في الملازم  
سقطه وانما كذا لا يترتب على **القول** والملازم وهو الفصل الثاني  
الشيء كالحلو عند الذوق والشيء عند البصر والعلية عند الغضب والار  
عند الوهم والذكر عند الخلط **القول** قالوا في هذه انما يتقبل الله  
فان هذا اللفظ بالغة اخرى وقد يترتب في المتعلق في التفرقة في  
الحقيقة من الاختصاص على البطلان لفظ بلغة اخرى ذكرنا في هذا الفصل  
من حق حقيقة والحاصل في هذا الباب ان الادرار كذا في الامور حصلت  
لانها قار ان يطلع بان هذه اللغة عند الله الادرار او ذلك الادرار  
موجب لها وهذا الادرار شرط لا يجب موجب لها وكل ذلك هو قول  
غير معلوم المسألة الثانية في بيان الحالة الروحانية **القول** وهذه كلها  
ناقصه الادرار والنفس لما طاعة الحق والوجود الذي هو المكمل لكل وجود  
بل المستبدى وهو الذي هو الخلق **القول** قالوا في هذه عين ان  
الفاضل عند القوة الذاتية هو الحلو والجرم كان في اللغة والحلافة لغة  
الفاضل عند البصر والشيء فلا جرم انما انما في اللغة وكذا في القول في







انقولون ان هذا الادراك عن هذه المادة او يقولون هذا الادراك موجب  
هذه المادة والاول باطل لان الادراك حصل قبل الموت فحيث لا يكون  
الادراك هو عن هذه المادة والعذر الذي ذكره وهو قوله المانع وهو  
في هذا المقام باطل لان يجوز ان يكون مقتضى قايما الا ان المانع يمنع من  
اجاب هذا الامر فعدا معقول ما ان يقال ان الشيء كما قيل ان المانع يمنع  
من حصوله كما لو منع كاصلا فعدا لا يقول له ما على شيئا ان هذا الادراك  
يتجوز ان العذر ينسب ان هذا الادراك ليس عن هذه المادة بل هو عن حقيقة  
المادة الا ان يقول ان على هذا التقدير يفسد هذا الدليل ويثبت ان  
الاول ان القول لم يذكره فختلفت بالاهيات والادراكات ايضا فختلفت  
بالاهيات والاشياء المختلفة بالاهيات لا يجب سترها في الاحتكام  
فلا بد من كون الادراكات بحسب موجبة المادة كون الادراكات لثبات  
موجبة المادة التاريخية ان الادراكات لعقلية موجبة المادة لكن في الحقيقة  
موجبة المادة فليكن في موقفنا على شرط فلم لا يجوز ان يقال كون الادراكات  
العقلية موجبة المادة موقوف على حصول الالات لم يثبت بعد فعدا ان  
هذه الالات بطول السطر فلا يجوز لم يحصل السطر في الآتي فعدا في  
في تقرير هذا الباب ان يقال لا يستغنى عن الادراكات عن كونها  
وان كان كذا في الحقيقة ان يقال ان الشيء كما كان لا كان ولا المحبوب  
والكل الاشياء هو الحق سبحانه وتعالى فكانت ولي المحبوبة والكل الاشياء  
والادراكات المحبوبة من حيث هو محبوب فوجب للمادة ان كان ادراكا لثبات  
الناطقية المحبوبة سبحانه اكل من ادراك الغوى المشهورة له كانها وكان الحق  
سبحانه اكل الموجودات وحيث لا يكون المادة الحاصلة من ادراكها كل من ياب  
الذات والسؤال لان الذات ذكرناها وان كان قد حصل بقاؤها على هذه  
الطريقة لكنه يمكن الجواب عنها انها موجبة لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة

المسألة الثانية في اثبات استقامة الروحانية **قال الشيخ** وكذلك بعد ان  
الناطقية للملاحظة كماله من قولنا يتجوز ان لا يكون كل قوة فعلها الحيات  
من قولنا ان كانت تدرك العقدة **قال الشيخ** فذلك يقول له عنه لما في الجواب  
ان معرفة الحق سبحانه وتعالى للمادة العظيمة قال في هذا الموضع ان حقيقة  
هذه المعرفة بسبب الادراك العظمي واجتبه عليهم ان قد حصل قوة فعلها الحيات  
بما من قولنا انها وهذا اغارة المطلوب بعبارة اخرى فيكون لا يستدل  
على انية المطلوب بل على انية نفسه ولما باطل وما قولنا ان كانت تدرك  
العقدة فاعلم ان هذا لا خلاف بان قد كان معرفته لا يوجب لا يوجب لا يوجب  
بل انما يوجب الادراكات حصول الادراكات العظيمة لثبات العقدة وتقرير  
البلغة فاما لا يخفى ان المادة فاق حصل العقدة فاق حصل العلم فاق حصل  
فقد حصل العلم فاق حصل العلم فاق حصل العلم فاق حصل العلم فاق حصل  
الادراكات والدليل على الاستقامة الظاهرية ان مقتضى ما يمكن ان يقال  
في تقرير هذا الموضع وانما يلزم ان يقولوا ان النفس الحالية من العقدة  
الحقة والباطلة غير متماثلة انما الذي يدعون ان النفس الحالية من العقدة  
الباطلة هي المتماثلة فيقول هذه النفس بعد المقارنة اما انما يكونها  
مختصة في تلك العقدة لا يعلم فان طلب كونها عظمة في تلك العقدة  
لربما من مقتضى تلك العقدة لا يقتضي حصول المسمى بكونها عظمة لا اعتقاد  
خطا باطلا لربما من ذلك الاعتقاد واما ان لم يعلم كونها عظمة في  
تلك العقدة بل يحصل لها شعور بكونها عظمة لا اعتقاد بل حقيقة فوجب  
ان لا يحصل لها ان لا يوجب قد كان العقدة بل حقيقة **قال الشيخ** اني ابدا  
هو الساقط عن الاحتكام الى هذه العقدة والروبو مضاف الحق بل  
ما بعد من لا يريد في مضافا لحوادثها انما لا يثبت شئت هذه الروا  
وعظمها للعقدة استنادا لاعتقادها في حال الاندفاع والحوادث **قال الشيخ**











